C Philos
3109

Zur
königl. Bibliothek
in
Regensburg.

Kurze und deutliche
Darstellung
des
Kantischen Systemes,
nach seinem
Hauptzwecke, Gange, und innern Werthe.

Von
Andreas Metz,
der Theologie Licentiat, der Philosophie Doctor, und derselben, auf dem Gymnasium zu Würzburg öffentlichen, und ordentlichen Lehrer.

Philosophiam nos quoque adjuuemus, nosque ipsos redargui, refellique patiamur.

Cicero.

Bamberg
in der Göbhardtischen Buchhandlung
1795.

Vorrede.

Die nachstehende Abhandlung über das Kantische System schrieb ich nicht für Lehrer der Philosophie; auch nicht für diejenigen unter den Nichtlehrern, welche durch ein besonderes Bedürfniß des Herzens, oder ihren natürlichen Hang zur Speculation getrieben, sich schon längst mit den Aufgaben, und Resultaten des Criticism bekannt gemacht haben. Ihre Lesewelt beschränkte ich vorzüglich nur auf den Zirkel derjenigen, welche an der gegenwärtigen, durch Kant gestifteten Revolution im Fache der Philosophie warmen Antheil nehmen; gleichwohl aber, wegen ihrer Berufesgeschäfte, oder anderer Ursachen nicht im Stande sind, durch eigene Lektüre der Kantischen Schriften, und eigenes Nachdenken, sich einen systematischen Ueberblick des Ganzen zu verschaffen, und seine, in einander greifende, und verflochtene Deductionen auf einen einzigen Hauptpunkt zurücke zu führen. Manche aus der Klasse dieser verehrungswürdigen Männer äußerten bey mir den Wunsch, eine Schrift zu haben, die ihnen zu dieser Absicht verhülflich seyn, und das Lesen Kantischer Schriften nützlich, und leichter machen könnte. Dieser Wunsch auf ihrer, und das Inter-

ter-

teresse für Philosophie, auf meiner Seite bestimmten mich, das jenige, was ich mir theils durch eigenes Nachdenken über Kantische Philosophie, theils durch die Lektüre der jenigen Schriften, die sich über den Criticism verbreiten, * eigen gemacht, systematisch zu ordnen, und die jenigen Hauptpuncte vorstellig zu machen, worauf es vorzüglich ankommt, um den Geist des kritischen Systemes kennen zu lernen. Dieser Arbeit unterzog ich mich schon vorigen Sommer, da ich noch die Bildung der adelichen Knaben im Seminar zum H. Chilian in Würzburg besorgte, und endigte sie auch in diesem Amte.** Nur das wiederhohlte Zureden meiner Freunde, denen ich sie zur Beurtheilung vorlegte, vermochte mich nebst obigen Gründen, sie der Presse zu übergeben, weil sie, nach ihrem Urtheile, auch studirenden Jünglingen, die sich mit dem Studium des Criticism befassen, nützlich seyn würde. Das Urtheil des gelehrten Publicums mag es nun entscheiden, ob sie

ihrem

*) Hier seyen vorzüglich mit Achtung für ihre Herren Verfasser genannt, die vortrefflichen Aufsätze, welche in dem allgemeinen, für kritische und populäre Philosophie bestimmten, und unter Leitung des Hrn. Roßmann herausgegebenen Magazine vorkommen. Manches, was in ihnen nur kurz vorgetragen worden, ist hier ausführlich auseinander gesetzt. Nebst dem Hr. Goeß Abhandlung und systematische Darstellung der Kantischen Vernunftkritik Nürnberg 1794 —

** Ein Umstand, den ich hier aus bloß localen Ursachen anführe.

ihrem Zwecke entspreche, oder nicht. Jede gegründete Erinnerung, und Verbesserung der Mängel, die in ihr vorkommen, ist mir willkommen. Grundlosen Tadel aber verachte ich, auf Horazens Spruch gestützt:

Siquid novisti rectius istis
Candidus imperti; si non; his utere mecum.

Da ich nur die Hauptpunkte des kritischen Systemes darzustellen, zur Absicht hatte, fand ich's für unnöthig, mich über alle Kapitel, und Principien der doppelten Vernunftkritik zu verbreiten. Genug, daß ich Winke gab, was noch weiters an gewissen Orten abgehandelt werden müsse, und wo man die Ausführung des selben finde.* Auch nahm ich auf Reinhold's Theorie des V. V. absichtlich keine Rücksicht, weil ich der Ueberzeugung nicht bin, daß, was Andere meinen, sich das Kantische System nicht verstehen lasse, ohne aus Reinhold den Schlüssel geborgt zu haben. Ich denke vielmehr, Kant läßt sich, so wie jeder Author, der in der Absicht schreibt, um verstanden zu werden, aus sich selbst dollmetschen, so wie ihn Reinhold wirklich, und vor ihm Schulze, ohne Reinhold's Theorie gelesen zu haben, verstanden haben. Reinhold führte das aus, was Kant noch unausgeführt gelassen hatte. Er lieferte die Entwickelung des Vorstellungsvermögens, das sich zum Erkenntniß-

ver-

* wie z. B. im 25 - 27 §ve, wo von den Urtheils- und Denkformen die Rede ist.

vermögen, welches Kant bearbeitete, wie die Gattung zur Art verhält, und setzte das jenige, was von der Vorstellung gilt, mit vielem Scharfsinne auseinander, was Kant nicht gethan, obgleich seinen Principien zum Grunde gelegt hatte, wie R. selbst gesteht. Ein aufmerksamer Leser, der überall die wesentlichen Merkmahle, die Kant mit den Ausdrücken der einzelnen Vorstellungen verbindet, auffasset, kann also im Kantischen Systeme noch immer eben so gut fortkommen, als es Reinholden möglich war, noch ehe er mit seiner Theorie aufs Reine gekommen. Ist aber die Frage davon, ob das pur Kantische System in seinem Fundamente bestehe, oder einer neuen Stütze bedürftig sey; dann gestehe ich gern, daß Reinhold's Theorie mit Nutzen studirt werden könne. Aber dieß heißt nicht „diese Theorie ist der Schlüssel, ohne den Niemand in das Heiligthum des Kantianism kommen kann. — Endlich die sinnstörenden Druckfehler betreffend, die vornehmlich in den ersten Bögen vorkommen; bitte ich den Leser, sie aus dem beygedruckten summarischen Verzeichnisse der selben vor aller Lectüre zu verbessern. Mir war es unmöglich, weil ich, wegen der Entfernung des Druckortes, die Correctur nicht besorgen konnte.

I. Abschnitt.

Entstehungsgeschichte der Kantischen Vernunft-kritik, und ihr Zweck.

§. 1.

Will man die Grundsätze der Kantischen Philosophie, die noch immer von einem Theile des, sich mit Philosophie befassenden Publicums sternenhoch erhoben, von dem andern aber, verhältnißweise vielleicht größern, als eine unnütze, zeitfressende, und wurmstichige, ja wohl gar für Religion und Moral gefährliche Speculation gering geschätzt, und beschuldigt wird, ihrem Geiste nach kennen lernen, und im Stande seyn, ihren innern Werth richtig zu beurtheilen; so muß man von der Geschichte ihrer Entstehung ausgehen, und alles dasjenige sorgfältig in's Auge fassen, wodurch sie zunächst veranlaßt, und gegründet wurde. Denn nur auf diesem Wege findet man den einzig wahren, und ächten Standpunkt, von dem aus sich das ganze System, das durch seinen verflochtenen Periodenbau, seine kunstmäßige Articulation, und labyrinthische Krümmungen nothwendig einem jeden, der sich mit dem Studium desselben abgibt, anfangs dunkel und verworren, ja wohl gar hie-

roglyphenartig seyn muß, mit einem einzigen Blicke überschauen, und die Wichtigkeit der Probleme, die es zu lösen zum Zwecke hat, verständlich machen läßt. Die Vernachläßigung, und vielleicht gänzliche Unbekanntschaft mit diesem Standpunkte scheint eine Hauptursache zu seyn, warum viele Männer, denen man doch in anderer Rücksicht Kopf und Talent zum denken nicht absprechen kann, so gar wenig Interesse für die kritische Philosophie haben, sich in dieselbe schlechterdings nicht finden können, — Nichts als kopfverwirrende Neuerungen in Kants Schriften antreffen, — und jedem andern Lehrbegriffe des Empirism und Dogmatism vor ihr den Primat zugestehen. Sie wissen nicht deutlich und bestimmt, (wenigstens war dieß immer der Fall bey den Meisten derjenigen, die ich als heftige Antagonisten der Kantischen Philosophie kennen zu lernen Gelegenheit hatte) worauf es eigentlich in dem Kantischen Systeme ankomme, — durch was für Bedürfnisse des menschlichen Geistes sein Daseyn gegründet worden, — und welche wichtige, die ganze Menschheit interessirende Probleme durch sie allgemein gültig gelöst werden sollen. Kein Wunder also, wenn sie mit ihm unzufrieden sind, da es ihrem zeitherigen Ideengange so ganz widerspricht, und speculative Untersuchungen vornimmt, an denen Niemand, es sey denn, daß er durch ein Bedürfniß des Herzens, und des Kopfes zugleich getrieben werde, ein Behagen finden kann. Andern Theils scheint aber auch diese nämliche Vernachläßigung, oder doch wenigstens allzu oberflächliche Behandlung der Genesis

des

des Kantischen Systems eine Ursache mit zu seyn, warum auf manchen Akademien Jünglinge, denen das selbe vorerklärt wird, und die auch ein speculatives Talent besitzen, nur am todten Buchstaben hängen bleiben, nicht bis in seinen Geist eindringen, und es seinem wahren Zwecke nach zu beurtheilen wissen. Mancher Lehrer der Philosophie, der sich, um auf seiner vaterländischen Schule Reformator zu werden, und sich durch seine kritisch genannte Collegien Geld und Ruhm zugleich zu erwerben, frühzeitig für den Criticism erklärte, trägt seinen Zöglingen, kaum daß sie einen ungeregelten Haufen anthropologischer Sätze gehört haben, und deren ganze Seele, das philosophische Denken betreffend, noch der aristotelischen geschabten Tafel gleichet, sogleich Kantische Dogmen vor, und dünkt sich denn Wunder vieles geleistet zu haben, wenn sie ihm die selben wörtlich wieder hersagen können. Die Entstehungsgeschichte dieses Systems wird nur flüchtig berührt, und so wissen denn nothwendig die Mehresten nicht, worauf es vorzüglich abzwecke, — auf was für einen Hauptpunkt sie alles beziehen müssen — was eigentlich das Hauptproblem des ganzen Criticism sey? Seichtigkeit im Räsonnement, und schiefe Deutung kritischer Grundsätze sind die unmittelbaren Folgen dieses zweckwidrigen Verfahrens, denen durch Nichts gesteuert werden kann, als dadurch, daß sie, wenn die gehörige Vorbereitung durch das Studium der Anthropologie, Logik, und Mathematik vorhergegangen ist, am Leitfaden der Geschichte vor allem mit dem wahren Zwecke und der eigentlichen Auf-

gabe des kritischen Lehrbegriffes bekannt gemacht, und nur stufenweise in den Grundsätzen desselben gründlich unterrichtet werden.

§. 2.

Um sich nun aber die Entstehung des Kantischen Systems, und durch sie ihren Hauptzweck recht zu erklären, muß man von dem Zwecke der Philosophie überhaupt ausgehen, und die verschiedenen Wege, welche die philosophirende Vernunft genommen hat, um diesen Zweck zu realisiren, kennen lernen. Denn die Kantische Philosophie hat, und kann keinen andern Zweck haben, als den der Philosophie überhaupt, und sich von andern Philosophiemethoden bloß in der Art der Realisirung dieses Zweckes unterscheiden. Welches ist also wohl der Zweck aller Philosophie? und was für Wege sch ug sie zeither ein, um denselben zu erreichen? — Der Zweck aller Philosophie ist, die wichtigsten, und die ganze Menschheit interessirenden Probleme zu lösen, — die Probleme nämlich, auf denen nach der Sprache Reinholds (Theorie des V. V. S. 74.) der Grund unserer Pflichten und Rechte in diesem, und unserer Hoffnungen in dem andern Leben beruhet. Diese Probleme sind von Kant (Methodenlehre II Hauptst. II Abschnitt pag. 833) auf folgende drey Fragen zurückgeführt 1) Was kann ich wissen? 2) Was soll ich thun? 3) Was darf ich hoffen? Die erste dieser Fragen ist bloß theoretisch — d. h. sie betrifft bloß die Grund-

sätze des Denkens und Erkennens, ohne sich auf die des Handelns einzulassen. Die zweyte ist bloß praktisch, und die dritte ist theoretisch und praktisch zugleich.

§. 3.

Sich diese wichtigen Fragen zu lösen, schlug die philosophirende Vernunft von jeher verschiedene Wege ein. Ohne sie nach allen ihren Krümmungen und mannichfaltigen Abweichungen hier vorstellig zu machen, bemerken wir nur die Hauptwege, die sie in der neuesten Periode ihrer Cultur durch ihre große Repräsentanten Leibnitz, Wolf, Loke, Hume und Kant genommen hat, um zu sehen, wie Einer aus dem andern hervorging, und sich wieder in den andern verlohr. Leibnitz und Wolf — Beyde Männer von dem größten Genie — stellten eine Wissenschaft auf, welche uns mit den vornehmsten Gegenständen unseres Wissens — Gott, Freyheit, und Unsterblichkeit — nach unwiderleglichen Vernunftprincipien bekannt machen, und über diese, die ganze Menschheit interessirende Aufgaben (ob ein Gott sey ꝛc.?) allgemein gültigen Aufschluß ertheilen sollte. Diese Vernunftwissenschaft nannte man Metaphysik, im Gegensatze der Physik, als welche nur auf sinnliche Dinge geht, während dem jene es einzig und allein mit übersinnlichen (metaphysischen) zu thun haben sollte. Das Fundament, und der Grundangel, auf dem sie beruhten, war die Ontologie — eine Wissenschaft, von der man die Kenntniß der allgemeinsten,

und

und nothwendigsten Prädicate der Dinge überhaupt; und derjenigen Grundsätze hernahm, die nicht nur allein der übrigen Metaphysik, sondern jeder Wissenschaft überhaupt zur Basis dienen müßten. Zum Erkenntnißgrunde bediente man sich eines doppelten Grundsatzes. Erstens des Grundsatzes des Widerspruches und Zweytens des Princip's des zureichenden Grundes. Die Wahrheit dieser beyden Principien glaubte man unmittelbar aus dem Zeugnisse des innern Sinnes — des Common Sense — und der allgemeinen Uebereinstimmung der Erfahrung ableiten zu können. Man postulirte sie daher vielmehr (was auch in Rücksicht des erstern Grundsatzes ganz wohl anging, indem er sich dem Verstande unmittelbar als wahr ankündigt, während dem die Gültigkeit des Andern vielen schweren Zweifeln unterworfen ist) anstatt ein, aus der Vernunft selbst abstammendes Creditiv ihrer Allgemeingültigkeit aufzustellen, und philosophirte unter ihrer Firma sowohl über sinnliche, als nicht sinnliche, über mögliche und würkliche Objecte, bis endlich, vorzüglich durch die rastlosen und glücklichen Bemühungen Wolfs ein System methaphysischer Dogmen (Behauptungen) zum Vorschein kam, das man billig mit dem Namen des Dogmatism bezeichnen konnte, weil es über alle Gegenstände der spekulativen sowohl, als praktischen Vernunft dreist, und behauptend aburtheilte, ohne die Gültigkeit und die Abkunft der Grundsätze, auf die es sich stützte, zuvor streng untersucht zu haben. cf. Herrn Kosmanns Abhandlung über das Verhältniß der Kantischen

chen Philosophie zur Reinholdischen in dem, in der Vorrede benannten Magazine.

Die Vernunft verfährt **dogmatisch**, wenn sie aus sicheren Principien, die aus ihren eigenen Mitteln genommen sind, strenge beweisend ist. Dieses muß sie also in jeder Wissenschaft seyn, wenn nicht an die Stelle der Gründlichkeit eine geschwätzige Seichtigkeit treten soll. Das **dogmatische** Verfahren der Vernunft muß aber wohl vom **Dogmatism** der Vernunft unterschieden werden: d. i. von der Anmaßung, mit Principien, so wie sie die Vernunft längst im Gebrauche hat, ohne Erkundigung der Art, und des Rechts, wie sie dazu gelangt ist, in metaphysischen, und überhaupt philosophischen Untersuchungen, allein fortzukommen. Dieser Dogmatism ist verwerflich, jenes dogmatische Verfahren aber belobenswerth, und nothwendig. cf. Kritik der r. V. Vorrede S. XXXV.

§. 4.

Lange war dieses System des Leibnitz-Wolfischen Dogmatism das Herrschende in der philosophischen Welt, woran vorzüglich seine scheinbare Tauglichkeit, die schwersten und interessantesten Fragen über Gegenwart, und Zukunft, über Möglich- Würklich- und Nothwendigkeit sich mathematisch genau lösen zu können, in Verbindung mit der Bestimmtheit der Begriffe, die W o l f e n im hohen Grade eigen war, und der Festig-

keit,

keit, die man in der mathematischen Demonstrirart, welche Wolf auf Leibnizens System angewandt hatte, zu finden glaubte, die Ursachen gewesen zu seyn scheinen. Wolf herrschte fast in allen philosophischen Schulen Teutschlandes, und ein ganzes Heer von Gönnern war es, das sein System verfocht, und geltend zu machen suchte. Die aristotelisch-scholastische Philosophie mußte weichen, und statt ihrer Wolfs Grundsätze auf die Cathedern philosophischer Schulen. „Es ist beynahe unbegreiflich, sagt Iselin in seiner Geschichte der Menschheit, wie ein von jedem Funken einer anmüthigen Phantasie, und eines muntern Witzes entblößter Geist, wie ein Geist, der niemals den Grazien geopfert, und nie den Musen gehuldiget hatte, wie ein Geist, der lauter Vernunft gewesen zu seyn scheint; wie ein so trockenes, und ernsthaftes Genie, einen so allgemeinen Beyfall, und eine so entschiedene Uebermacht über die Geister habe erhalten können. Ueber die unmächtigen Anfälle des Aberglaubens, des Neides, und der Unwissenheit sieghaft, beherrschte er lange die höheren, und niederen Schulen Teutschlandes, und fast des ganzen Nordens mit einem wahren Despotism." Dieser Despotism behauptete sich so lange in seinem Ansehen, bis endlich der menschliche Geist zum Bewußtseyn seiner Würde wieder zurückkam, und mit demselben die sklavische Nachbetherey, in die er zeither versunken gewesen, unvereinbar fand. Durch Wolfs tiefsinnige Speculation, die man anfangs auf Treu und Glauben als ewige Wahrheiten unterzeichnet hatte, geweckt, und zum Grübeln gestimmt,

fing

fing man nach und nach an, die Wolfischen Grundprincipien selbst zum Gegenstande seines Forschens, und Grübelns zu machen, und mit vielen derselben nicht mehr so ganz zufrieden zu seyn. Man glaubte, daß viele Sätze der Wolfischen Metaphysik zu precarisch, zu kühn, und unerweisbar seyen, und fand die mathematische Demonstrirmethode mit Zwange auf metaphysische Nachforschungen angewandt, und in eben dem Grade verwerflich, als man sie anfangs mit Beyfall beklatschet hatte. Die Lust, mit Wolfen im Aether abstrakter, und willkührlicher Notionen herumzuschweben, und aus ihnen ein hyperphysisches Gebäude der Erkenntniß zusammen zu setzen, war verschwunden, und dafür der Hang eingetreten, sich bey allen metaphysischen Nachforschungen vielmehr an das fruchtbare Bathos der Erfahrung zu halten, um einen sichern Grund und Boden zu haben, auf dem das Wolfische Lehrgebäude jedem Windstoße siegreichen Trotz biethen könnte. Unter der Anführung des scharfsinnigen Britten Loke erklärte man sich einstimmig für die Behauptung, daß alles Erkenntniß aus der Erfahrung entspringe, und nur in so fern Gültigkeit, und inneren Werth habe, als es in dieser sein Creditiv aufzeigen könne. Durch diesen Grundsatz ward der Empirism, auf den Leibnitz und Wolf aber nicht sehr geachtet hatten, zum ersten Erkenntnißgrunde der Wissenschaften erhoben, der speculative Geist aber, der zeither in der Metaphysik gewehet hatte, geschwächt, und seiner Liebhaber immer mehr beraubt. cf. Goeß Abhandlung über die Schicksale, und den Gang der Kant. Phil.

§. 5.

§. 5.

David Hume den die Vernunft zu ihrem Sprecher gewählt zu haben schien, um die Menschheit auf ihre dringende Bedürfnisse aufmerksam zu machen, nachdem er den eines Philosophen würdigen Beruf in sich fühlte, die Gerechtsame der Vernunft nach der strengsten Kritik zu untersuchen, und über die schwersten Probleme der Metaphysik, von denen das ganze Interesse der Menschheit abhängt, nachzudenken; ging von dem, bereits allgemein zugestandenen Grundsatze des Empirism „daß alles Erkenntniß aus der Erfahrung entspringe" aus, und erhielt zum Resultat seiner Nachforschungen die Ueberzeugung, daß es der Vernunft schlechterdings unmöglich sey, über die wichtigsten Aufgaben der Metaphysik etwas gewisses fest zu setzen, ja daß sie selbst eine Chimäre sey. Das System von Sätzen, aus denen diese Ueberzeugung hervorging, und durch welches der Leibnitz-Wolfischen Metaphysik, deren Halle bereits schon ganz öde waren, vollends der letzte Stoß versetzt wurde, trägt den Namen des Humeischen Skepticism, und ist die nächste Veranlassung des durch Kant aufgestellten Criticismus. Wir müssen also die Natur dieses Scepticism genauer erwägen, wenn wir uns den Hauptzweck der Kantischen Reforme verständlich machen wollen.

§. 6.

Hume, dieser tiefsinnige Schotte, von dem edelsten Streben nach Wahrheit getrieben, bewies mit aller Bündigkeit im Schließen, daß, weil alles Erkenntniß aus der Erfahrung entspringe, unsrer Vernunft es ganz und gar unmöglich sey, irgendwo objective Wahrheit (die in der Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit den Objecten selbst bestehet, und von der logischen darin unterschieden ist, daß diese bloß die Uebereinstimmung unserer Vorstellungen unter sich aussaget) zu finden, — daß sie vielmehr überall auf nichts, als lauter Selbsttäuschungen stoße, und, in wie fern sie ein Vermögen seyn wolle, die nothwendigen, und objectiven Verknüpfungen der Dinge einzusehen, ein bloßes Phantom sey (cf. Hume's Abhandlung über die menschliche Natur 1. B. S. 361) 370) das, worauf er sich vorzüglich beschränkte, war der metaphysische Begriff der Ursache, welcher dem Caussalitätsprincip in der Leibniz-Wolfischen Metaphysik zum Grunde lag. Er verlangte Rechenschaft von der Vernunft, wie sie denselben aus ihren eigenen Mitteln erzeuge, und befugt sey, von ihm einen objectiven Gebrauch zu machen. Da er keine befriedigende Antwort auf seine Anfragen erhielt, trug er, gestützt auf den obersten Grundsatz des Empirism, kein Bedenken, diesen Begriff für leer, erschlichen, und für einen bloßen Bastard der Gewohnheit zu erklären, dadurch dem Grundsatze des zureichenden Grundes die Sehne abzuschneiden, und mit dem Umsturze dieses Grundangels der Metaphysik, allem Philosophiren auf einmal ein Ende zu machen.

§. 7.

§. 7.

Der Begriff der Ursache, sagte er, ist ein Begriff, der die Nothwendigkeit der Verknüpfung — Synthesis — ganz heterogener Dinge aussaget, so, daß wenn A gesetzt wird, auch etwas anderes B, das von A ganz verschieden ist, auch nothwendig, als eine Folge von A, gesetzt werden muß. Wenn ich z. B. sage: der Sonnenschein ist die Ursache vom Warmwerden des Steins, oder das Brodessen ist die Ursache vom Sattwerden, so verknüpfe ich zwey ganz verschiedene Dinge mit einander, und zwar nothwendig, so, daß, so oft die Sonne scheint, auch der Stein warm werde — so oft ich Brod esse, auch das Sattwerden, folgen müsse. Nun fragte Hume: durch was für Gründe ist wohl die Vernunft berechtigt, daß sie mit irgend einem Dinge A, den ihm ganz fremden Begriff einer Würkung B nothwendiger Weise verknüpfen kann, da doch B in A gar nicht enthalten ist, eben weil sie ganz heterogener Natur sind, und da doch die Nichtfolge des B auf A gar nichts widersprechendes enthält? — die Erfahrung, sagte er, kann zu einer solchen nothwendigen Verknüpfung ganz heterogener Dinge nicht berechtigen. Denn die Erfahrung lehrt uns zwar, daß Etwas so, oder nicht anders sey, aber nicht, daß es nothwendig so und nicht anders seyn müsse. Hab' ich's gleichwohl auch 100mal erfahren, daß auf den Sonnenschein das Warmwerden des Steines, auf das Brodessen das Sattwerden des Magens erfolgt sey, was berechtigt mich dazu, zu schließen,

daß

daß diese nämliche Würkung auch das 1000mal, geschweige denn gar **allemal** folgen werde? Die **Pluralität** der Fälle ist doch noch keine **Universalität**, und für jene ganz allein kann die Erfahrung bürgen. — Da also die Erfahrung diese nothwendige Verknüpfung heterogener Vorstellungen und Dinge, dergleichen der Begriff der Ursache aussaget, nicht lehret, und nicht lehren kann, außer der Erfahrung aber keine andere Quelle der Erkenntnisse vorräthig ist (ex concessis) so ist der Begriff der Ursache, den die Vernunft da vorgibt, in ihrem eigenen Schooße erzeugt zu haben, selbst **leer**, **bedeutungslos**, **erlogen**, und **chymärisch**. Er ist nicht ein Begriff der Vernunft, wofür man ihn zeither fälschlich ausgab, sondern ein spuriöses Product der Einbildungskraft, welche durch die Gewohnheit — die eine subjective Nothwendigkeit ist — gewisse Dinge öfters neben sind nacheinander — im Verhältnisse der Coexistenz, Simultaneität und Succession — wahrgenommen zu haben, verleitet, an die Stelle jener, durch die Gewohnheit erzeugten subjectiven Nothwendigkeit eine objective schiebt, und so der Vernunft weißmachet, als sey auf Seite der Objecte selbst eine nothwendige Verknüpfung vorhanden, da diese noch eine lediglich auf dem subjectiven Gesetze der Ideenassociation beruhet. Ja, schloß er ferner, da alle objective Wahrheit in der Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit den Objecten bestehet, dieser Consensus aber schlechterdings nicht erwiesen werden kann, da wir die Objecte nur durch die Vorstellungen kennen; so ist alle objective Wahrheit selbst ein Phantom,

das die Vernuft nur neckt, und zum Besten hat. Wofern also die Vernunft ein Vermögen seyn will, dem Menschen objective Wahrheit zu geben, so ist sie selbst, wie diese, ein Unding. So war also der allgemeine Scepticism fertig, zu nächst zwar nur der Naturwissenschaft, im Grunde aber auch auf die consequenteste Art der Mathematik geltend (obgleich Hume diese zu bestreiten, keines Wegs im Sinne hatte, weil er sie für eine bloß analytische, d. i. für eine Wissenschaft hielt, deren Sätze unmittelbar aus dem Princip des Widerspruches ableitbar wären.) cf. Kants Kritik der p. V. S. 90. — Und dieser, die Vernunft selbst, und mit ihr alle Philosophie zerstörende Scepticism war so lange unwiderleglich, als man Hume's obersten Grundsatz zugab, daß nämlich alle unsere Begriffe oder schwächere Vorstellungen nur Kopeien unserer Impressionen, d. i. stärkere Vorstellungen seyen, oder mit andern Worten, so lange man den Grunndsatz des Lokischen Empirism einräumte, daß alles Erkenntniß aus der Erfahrung entspränge.*

§. 8.

* Schon war ich mit der Ausarbeitung dieser Schrift zu Ende, als ich den Aenesidemus, oder das Buch „über die Fundamente der von dem H. Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie nebst einer Vertheidigung des Scepticism gegen die Anmaßungen der Vernuftkritik„ in die Hände bekam, und darin S. 108 eine kurze Darstellung des Humeischen Scepticism antraf. Der scharfsinnige und anonyme Hr. Verfasser behauptet in der, dieser Darstel-

§. 8.

Denn ein System zu widerlegen, gibt es überhaupt nur zwey Wege. Entweder man zeigt, daß aus wahren Principien falsche Folgerungen gezogen worden seyen,

oder

lung S. 117 angehängten Anmerkung „daß Hume durch die Art und Weise, wie er seine Zweifel über die objective Realität des Princip's der Caussalität, und über dessen Anwendbarkeit auf Sachen außer den menschlichen Vorstellungen vorträgt, zu der Meinung Anlaß gegeben habe, daß diese Zweifel, und sein ganzer Scepticism auf dem Fundamentalsatz des Empirism, nach welchem alle menschliche Erkenntniß lediglich und allein von Empfindungen abstammen soll, beruhen. Es lasse sich aber sehr leicht begreiflich machen, daß man den wahren Grund seines Scepticism durchaus verkenne, wenn man den Satz „alle menschliche Erkenntniß rührt aus Impressionen gewisser Gegenstäde auf das Gemüth her, als das höchste Princip des selben ansieht. Denn 1) würde sich ja Hume der gröbsten Inconsequenz schuldig gemacht haben, wenn er den Satz: Alle Erkenntniß rührt unmittelbar, oder mittelbar aus Impressionen, und aus der Wirksamkeit gewisser Gegenstände auf unser Gemüth her,„ als ein unbestreitbares Princip angenommen, und darauf seinen Scepticism gegründet hätte; denn die Wahrheit des Princip's der Caussalität, als eines objectiven Gesetzes der Natur, oder der Dinge an sich, und daß es Ursachen objektiv wirklich gebe, als ausgemacht voraus, und Hume hätte also daraus,

oder daß das oberste Princip selbst falsch sey. Den ersten Weg betraten alle Gegner, die vor Kanten gegen Hume zu Felde lagen; konnten aber gegen ihn schlechter-

daß ein gewisser Theil unserer Erkenntniß einen Realgrund hat, erwiesen, daß es überall keine Realgründe gebe — und somit die gröbste Inconsequenz im Denken und Schließen begangen. 2) Indem Hume alle Gewißheit der objectiven Realität des Princip's der Caussalität bezweifelte, habe er ja auch zugleich nothwendig die Wahrheit des Satzes aufheben, und bezweifeln müssen, daß gewisse Theile der menschlichen Erkenntniß eine Ursache, und einen Realgrund haben, und aus Impressionen vorhandener Gegenstände auf unser Gemüth entstanden seyen. 3) Hume habe bloß deswegen den Grundsatz des Lokischen Empirism an die Spitze seiner Zweifel über die objective Realität des Princip's der Caussalität gestellt, weil seine Zeitgenossen diesen Grundsatz für ausgemacht wahr, und unbestreitbar gewiß angesehen hätten, er also sich nothwendig, um bey ihnen Eingang zu finden, einer Akkomodation bedienen, und seine Zweifel an ihre eigene Ueberzeugungen hätte anschließen müssen. Die eigentlichen und höchsten Principien seines Scepticism seyen in folgenden Sätzen enthalten. 1) Alle Erkenntniß bestehet aus Vorstellungen, und was von uns erkannt werden soll, muß vorgestellt worden seyn. 2) Welche Erkenntniß wahr und reel seyn soll, die muß mit Dingen außer derselben im Zusammenhange stehen, und wo dieser Zusammenhang fehlt, da fehlt unserer Erkenntniß auch Realität. 3) Es gibt kein Princip, ver-

schlechterdings Nichts ausrichten, weil Hume die Kunst, bündig zu schließen, in einem zu hohen Grade besaß, als daß er einer logischen Inconsequenz mit Grunde hätte über-

mittelst dessen wir uns über unsere Vorstellungen erheben, und von den Gegenständen, in so fern sie etwas von unsern Vorstellungen verschiedenes, und **Etwas an sich seyn** sollen, etwas wissen könnten. 4) Selbst das Princip der Caussalität, wodurch alle Dogmatiker den Uebergang der Erkenntniß von der Beschaffenheit der Vorstellungen auf die Beschaffenheit der Sachen außer denselben haben sichern wollen, ist uns zunächst nur als etwas Subjectives, zu unsern Vorstellungen, und zu deren Verbindung mit einander Gehöriges bekannt, und es bedarf selbst wieder eines andern Princip's, um die objective Gültigkeit jenes Grundsatzes darzuthun, welches aber bisher in der Philosophie noch nicht aufgestellt worden, und im Princip des Widerspruchs keineswegs enthalten ist. Wie viel also gegen Hume erwiesen werde, wenn man die Begriffe, und Grundsätze der Caussalität aus einer andern Quelle, als aus den Empfindungen, und aus der Erfahrung ableitet, leuchte von selbst ein. Denn ließe sich auch darthun, daß diese Begriffe und Grundsätze a priori in unserem Verstande vorhanden wären, so würde hiemit doch noch nicht alles dasjenige erwiesen seyn, was Hume eigentlich bewiesen haben wollte, nämlich die Gültigkeit dieser Begriffe, und Grundsätze **außer der menschlichen Denkart, und von Dingen an sich,**

überführt werden können. Alle Theile seines Systemes hängen auf das genaueste zusammen, und bilden eine Kette von Schlüssen, an denen die strengste Kritik der logi-

welche Gültigkeit aber erwiesen seyn müsse, wenn man sich in den Untersuchungen der Philosophie bis zu den jenigen erheben wolle, was unsern Vorstellungen zum Grunde liegen, und außer den selben befindlich seyn soll „ daß diese Darstellung des Humeischen Scepticism ganz darauf angelegt sey, um, was auch die Absicht des Aenesidemus war, zu erweisen, daß Kant den selben schlechterdings nicht gelöst habe, ist außer Zweifel. Allein meiner Einsicht nach dürfte es so schwer nicht seyn, gegen sie die gute Sache des Criticism zu verfechten, und zu zeigen, daß der Humeische Zweifel, wenn er wirklich darin besteht, worein ihn Aenesidem setzt, durch die Kritik ganz abgewiesen worden sey. Denn erstens ist davon die Frage gar nicht, ob Hume den Grundsatz des Lokischen Empirism, von dem er ausgeht, und den er an die Spitze aller seiner skeptischen Behauptungen stellet, für wahr, und unwiderleglich gewiß gehalten habe, oder nicht. Genug, er stellt ihn, als die Basis seines ganzen Systemes, auf, indem er aus ihm alle übrige Hauptsätze seiner Zweifellehre ableitet, wie Hr. Prof. Jacob in seinem Aufsatze über den Humeischen Scepticism, der in dem ersten Bande des Kosmannischen allgemeinen Magazins für kritische und populäre Philosophie vorkommt, bündig erwiesen hat „ und wie auch aus seiner Abhandlung über die menschliche Natur (S. 25 f. f.) zu Genüge erhellet. Alle unsere Begriffe, oder schwächere Vorstellungen sind

logischen Form nach nichts auszustellen vermag. Sie sind schlagend für die partheilose Vernunft, die mit Hume von dem nämlichen, bereits angegebenen obersten

Kopeien unserer Impressionen d. i. unserer stärkern Vorstellungen — Auf diesem Grundsatze beruhen alle folgende Hauptsätze des ganzen Systemes— Sie sind unmittelbar aus ihm gefolgert, und stürzen zusammen, sobald er verworfen wird. Hat ihn Hume nicht als wahr angenommen— Hat er die Inconsequenz gekannt, welche ihm Aenesidem Schuld gibt, wenn er ihn für wahr gehalten hätte, so bleibt doch das gewiß unbestreitbar, und Aenesidem selbst gibt es zu, daß Hume diesen, von seinen, in der Lokischen Schule gebildeten Landesleuten, allgemein zugestandenen Hauptsatz seinem Systeme untergestellt, und aus ihm, wie ex concessis, gegen die Anmaßungen der Dogmatiker κατ' ανθρωπον argumentirt habe. Kant hat nun zuerst den Beweis versucht, daß jener Lokische, und von Hume einstweilen zur Basis seines Systemes gemachte Grundsatz des Empirism falsch sey; mithin allen Sätzen, d. i. dem ganzen Gebäude des Scepticism, das auf jenen Satz aufgeführt ist, das Fundament abgegraben. — Gesetzt aber auch, Hume habe die Probehältigkeit seines Systemes nicht im Ernste von jenem Grundsatze des Empirism abhängig gemacht, sondern die eigentlichen, und höchsten Principien seines Sctepticism seyen die, von Aenesidem, wiewohl ohne allen Beweis, angegebene; so würde doch folgen, daß durch den Kantischen Lehrbegriff, wenn es nur sonst mit ihm seine Richtigkeit hat, Hume als ein Denker abgewiesen worden sey,

Prinzip ausgehet, und dieß ist die Ursache, warum Oswald, Beatties, und Priestley, die Hume'n bestritten, gegen ihn nur schwatzen, keineswegs aber sein

der an die Vernunft unmöglich zu beantwortende Fragen gestellt habe. Nach Aenesidem wollte Hume wissen, nach was für einem Princip wir von unsern Vorstellungen zu den Gegenständen übergehen, und von ihnen, in so fern sie etwas von unsern Vorstellungen verschiedenes und etwas an sich seyn sollen, etwas wissen könnten, und wie sich die Begriffe der Caussalität, wenn sie auch schon a priori im Verstande lägen, außer der menschlichen Denkart, und von Dingen an sich als gültig erweisen ließen! ja, dieß zu wissen, ist nach Aenesidem, die Haupt- und characteristische Foderung aller ächter Sceptiker, wie aus dem jenigen geschlossen werden kann, was er S. 24. über die Natur des Scepticism sagt. — Kant zeigt nun in seinem Werke, daß die Dinge, in wie fern sie von unsern sinnlichen Vorstellungen (Anschauungen) etwas verschiedenes, und Dinge an sich seyn sollen, für uns, die wir nichts als lauter Erscheinungen kennen, die alle in uns selbst existrien, denen gleichwohl ein, uns auf immer unbekannter Gegenstand zu Grunde liegt, lauter Non Entia seyen, und daß die reinen Verstandesbegriffe der Caussalität, Substanz ꝛc. schlechterdings nicht auf Dinge an sich, sondern nur auf Erscheinungen gehen; daß diese Erscheinungen nur unter den Formen unserer Sinnlichkeit möglich seyen, ihnen also alle Prädicate des Raums, und der Zeit, nothwendig zukommen, und, in wie fern sie zu einer Erfahrungserkenntniß verbunden

sein System widerlegen konnten. Diese Männer gestanden den ersten Grundsatz, von dem Hume ausging, ohne alle Bedenklichkeit zu, und wollten den Philosophen dadurch widerlegen, daß sich aus seinem System Folgerungen ergäben, die mit dem Common Sense aller Völker — und mit andern ausgemachten, wenigstens für wahr gehaltenen Principien der Vernuft im stärksten Kampfe lägen. Allein sie bedachten nicht, daß dieser Gemeinsinn, den sie zum obersten Gerichtshof gegen Hume aufstellten, nur ein Winkeltribunal sey, gegen das sich mit vollem Grunde excipiren lasse. Der Gemeinsinn ist ja nichts anders, als der Inbegriff gemeiner, dem größten Theile der Menschen beywohnender Meinungen, deren Wahrheit, wenn ihnen anders eine Folge zukommt, aus einer höheren Quelle ableitbar seyn muß. Sonst werden sie mit dem nämlichen Rechtsgrunde verworfen, mit dem sie von dem größern Haufen genährt werden. Daraus also, daß eine Fol-

gerung,

werden sollen, auch unter den reinen Verstandesbegriffen nothwendig stehen müssen. Besteht nun das Kantische System, so ist Hume'n eben dadurch gezeigt worden, daß seine Anfrage, und in dem Sinne Aenesidems oberste Principien sinnlos seyen. Soviel nur einstweilen über Aenesidemus Werk, in wie fern es nicht gegen Reinhold, sondern gegen Kant, dessen System allein ich seinen Hauptzügen nach vorstellig machen will, gerichtet ist. Vielleicht, daß ich mich noch entschließe, das Ganze ausführlich zu prüfen.

gerung, die nach den strengsten Regeln der Logik sich aus einem entweder wahren, oder für wahr gehaltenen Satze ziehen läßt, jenem Gemeinsinne widerspricht, läßt sich schlechterdings nicht auf die Falschheit der Folgerung schließen, vielmehr muß der Gemeinsinn gegen sie, unter dem Titel einer Täuschung, auf immer verstummen. Hume läugnete nicht die Nützlichkeit, auch nicht die Nothwendigkeit des Begriffes der Ursache, die ihm seine Gegner in die Länge und Breite vordemonstrirten, weil sie gegen ihre eigene Schatten fochten. — Er läugnete auch nicht, daß sich aus seinem Systeme die schlimmsten, auf die Zerstörung alles Vernunftgebrauches selbst abzweckende Folgerungen machen ließen, wie ihm seine Gegner aufs Neue einwendeten. Vielmehr gestand er ihnen alle diese Consequenzen zu, ohne deswegen die geringste Gefahr des Einsturzes für seine skeptische Burg zu befürchten. Rechenschaft wollte er haben, wie die Vernunft zum Begriffe der **Ursache** gelange, und mit was für einem Rechtsausspruche sie sich, vermittelst desselben eine nothwendige, objective Synthesis verschiedenartiger Dinge denke. So lange man ihm darauf nicht antwortete, und noch obendrein den obersten Grundsatz des Empirism, auf dem sein ganzes skeptisches Lehrgebäude aufgeführt war, zugestand, mußten alle Pfeile der Consequenzmacherey, die man auf dasselbe abschoß, kraftlos zurückprallen, der Riese konnte nicht besiegt werden. cf. Jacob's Abhandlung über Hume's Scepticism, die im allgemeinen Magazine für kritische und populaire Philosophie (I Band) vorkommt.

§. 9.

§. 9.

Ganz von dem Sinne des Humeischen Problems durchdrungen, und zugleich innigst überzeugt, daß sich das selbe auf dem zeither, von den Philosophen eingeschlagenen Wege, schlechterdings nicht lösen lasse, versuchte Imanuel Kant zuerst, auf dem zweyten Wege darüber einen allgemeingültigen Aufschluß zu geben. Dieser tiefsinnige Denker aus Preußen sah gar bald ein, daß sich vor allem die Humeische Aufgabe viel allgemeiner machen lasse, als sie von Hume war vorgetragen worden, indem die nämliche Schwierigkeit, welche den Begriff der Ursache drückte, allen ächt metaphysischen Begriffen und Grundsätzen anklebet. Hume wollte allgemeingültigen Aufschluß über die Frage haben, wie die Vernunft berechtigt sey, sich zwischen den ganz heterogenen Vorstellungen A und B — Ursache und Würkung — eine nothwendige objective Verknüpfung zu denken. Kant erweiterte dieses Problem dadurch, daß er allgemein fragte, **wie ist überhaupt eine nothwendige Verknüpfung verschiedenartiger Vorstellungen und Begriffe möglich?** Um diese Frage recht verständlich zu machen, theilte er alle in die Metaphysik gehörigen Verknüpfungen der Begriffe oder alle metaphysischen Urtheile in zwey Klassen ein. Zu der einen zählte er die jenigen, bey denen der Grund der Synthesis des Prädicates mit dem Subjecte schon in dem Begriffe des Subjectes selbst enthalten ist — oder bey denen das Prädicat schon im Grundbegriffe des Subjectes, obgleich nur verworren, gedacht wird, und diese Art Ur-

theile

theile nannte er die **analytische**, weil ich bloß den Grundbegriff des Subjectes zu zergliedern, (**zu analysiren**) brauche, um den Grund zu finden, warum ich das selbe ihm nothwendig beylegen müsse. Z. B. der Grundbegriff des Subjectes A enthalte die Prädicate, oder Merkmale b. c. d. Das A ist also nicht denkbar, ohne daß diese Merkmale zugleich mit gedacht werden. Ich denke sie mir zwar nicht immerhin deutlich, so daß ich von einem jeden ins besondere ein Bewußtseyn hätte: aber doch verworren, weil ich mir sonst unter dem A schlechterdings gar Nichts dächte. Zergliedere ich nun den Grundbegriff von A, und stoße auf die Merkmale b c d, so sind die Urtheile, die ich fälle, A est b. c. d analytische Urtheile, die den Begriff des Subjectes bloß erläutern, und deswegen auch ganz schicklich **erläuternde** Urtheile genannt werden können. Diese tragen zur Erweiterung meines Erkenntnisses vom Subjecte A ganz und gar Nichts bey, weil sie mir von ihm kein anderes Prädicat zu erkennen geben, als welches ich schon in ihm, vor aller Analysis, — aber nur verworren und dunkel gedacht hatte. Sie gehören in so fern nicht zur Metaphysik, weil die eigentlich metaphysischen Urtheile unser Erkenntniß von den Gegenständen erweitern, nicht aber erläutern sollen, welches letztere eigentlich das Geschäft der Logik ist. Sie sind aber auch, was den Grund ihrer Möglichkeit angeht, gar keiner Difficultät unterworfen. Denn eben deswegen, weil das Prädicat, das ich dem Subjecte beylege, schon in dem Grundbegriffe des Subjectes liegt, muß ich ihm das selbe nothwendig bey-

beylegen. Sonst würde ich einen Widerspruch begehen, wenn ich b in A denken, und doch das nämliche b dem A absprechen wollte. Alle analytische Urtheile brauchen daher auf dem Princip des Widerspruches, „einem jedem Object kömmt das Merkmal zu, das ihm nicht widerspricht„ und die Art ihrer Möglichkeit ist einer weitern Deduction weder fähig, noch bedürftig. Ganz anderer Natur sind die jenigen Urtheile, die durch die Verknüpfung ganz heterogener Begriffe erzeugt werden. Wenn ich sage, der Garten ist rund, so verknüpfe ich ein Prädicat mit dem Subjecte, das doch ganz und gar nicht in dem Grundbegriffe des selben, weder deutlich noch dunkel, gedacht wird. Solche Urtheile nannte Kant synthetische, und weil diese allemal zu dem Begriff des Subjectes ein Merkmal mehr hinzuthun, als in dem selben gedacht werden muß, damit es das bleibe, was es ist, — weil sie also dadurch mein Erkenntniß vom Subjecte erweitern, — so wurden sie von ihm ganz passend mit dem Nahmen "erweiternde Urtheile" bezeichnet. Diese synthetischen Urtheile sind nun wieder von doppelter Art. Denn entweder liegt der Grund der Verknüpfung des Prädicates mit dem Subjecte in der Erfahrung, oder außer ihr. Liegt er in der Erfahrung, so heissen diese Urtheile synthetische Urtheile a posteriori. Z. B. in dem vorigen Beyspiele, der Garten ist rund, oder einige Gärten sind rund, darf ich nur die Erfahrung befragen (das Zeugniß meiner Sinne — oder die geometrische Ausmessung) um einzusehen, ob ich das Prädicat "rund"

mit

mit Rechte dem Subject "Garten" beygelegt habe. Wie also solcher Art synthetische Urtheile möglich seyen, macht wieder keine Schwierigkeit. Aber wenn ich mit einem Begriffe A ein ihm heterogenes Prädicat B nothwendig und allgemein verknüpfe, — wenn ich z. B. sage "Alles, was geschieht, hat eine Ursache " alle Blumen riechen angenehm", da entstehet ein synthetisches Urtheil, dessen Gültigkeit weder aus dem Princip des Widerspruches (als welches bloß für analytische Urtheile gilt) weder aus dem Zeugnisse der Erfahrung ableitbar ist. Denn diese sagt mir zwar, daß etwas sey, aber nicht, daß es nothwendig so seyn müsse — Sie lehrt mich weder Allgemeinheit noch Nothwendigkeit in der Synthesis heterogener Begriffe, recht so, wie Hume unwiderleglich bewiesen hat. Diese Art synthetischer Urtheile nun, in denen die Synthesis des Prädicats mit dem Subjecte Nothwendigkeit und Allgemeinheit hat, nennt Kant synthetische Urtheile a priori, weil diese Synthesis nicht auf der Erfahrung beruhet (in welchem Falle sie a posteriori seyn würde) sondern von ihr ganz unabhängig, vor aller Erfahrung statt findend, und wenn sie anders möglich ist, durch die Vernunft allein — mithin a priori — möglich seyn muß.

§. 10.

Das Humeische Problem war also in seiner größten Erweiterung (die einen ganz originellen Zug des Kantischen Systems ausmachet) vorgetragen, und in die be-

bestimmte Frage umgeschaffen: **Wie ist überhaupt ein synthetisches Urtheil** a priori **möglich**? Die Antwort auf diese Frage schließt die Lösung des Humeischen Zweifels mit in sich, und ist so recht eigentlich dasjenige, womit sich die ganze Vernunftkritik ihrem theoretischen Theile nach beschäftiget — Sie ist der Hauptzweck des ganzen Kantischen Systemes. Daß aber diese Frage wichtig, und der strengsten Untersuchung würdig sey, erhellet wohl aus dem bereits, über den Humeischen Skepticism, Gesagten von selbst. Die Metaphysik, die uns über die wichtigsten, und die ganze Menschheit interessirenden Fragen "**ob ein Gott sey? ob wir frey**, und **unsterblich** seyen? befriedigenden Aufschluß geben soll, bestehet aus lauter synthetischen Sätzen a priori; — Denn sie soll uns nicht etwa bloß Aufschlüsse über das geben, was wir in den Begriffen, die wir auf die Gegenstände unseres Erkenntnisses anwenden, nothwendig denken müssen, damit die Begriffe das bleiben, was sie sind — Sie soll nicht in der Analysis unserer Begriffe stehen, um dieselbe bloß zu erläutern, in welchem Falle sie es mit pur analytischen Sätzen zu thun haben würde; sondern sie soll uns sagen, ob wir gewisse Vorstellungen und Begriffe mit Recht als reale denken, ob wir sie mit Recht von den Objecten prädiciren, — oder ob wir sie mit Recht mit ihnen auf eine **nothwendige** und **allgemeine** Weise verknüpfen, das heißt, sie soll aus lauter synthetischen Sätzen a priori bestehen, während dem es die Logik mit lauter analytischen, und die Naturlehre (empirische

Phy-

Physik) mit synthetischen Sätzen a posteriori zu thun hat. Die Frage also, wie synthetische Urtheile a priori möglich seyen, heißt gerade so viel, als: **Wie ist Metaphysik selbst möglich?** — So lange nun die Möglichkeit dieser Wissenschaft nicht ausgemacht ist, so lange erwartet man vergebens von ihr allgemeingültigen Aufschluß über die oben genannten, der ganzen Menschheit wichtigen, und durch keine andere Wissenschaften, als durch Metaphysik allein, lösbaren Probleme. Gewiß also verdient obige Frage, die **wichtigste**, und eben deswegen der strengsten Untersuchung **würdigste** unter allen genannt zu werden, die jemals in der Metaphysik zum Besten der Menschheit aufgeworfen werden konnten. Lasset uns nun zusehen, was Kant für einen Weg einschlug, um eine allgemeingültige Antwort, und Auflösung auf dieses vollwichtige Problem, von dem das Stehen, oder Fallen der ganzen Metaphysik abhängt, zu finden.

§. 11.

Kant sah bey weiterem Nachdenken gar bald ein, daß die vorgelegte Frage und mit ihr der Humeische Scepticism so lange unauflöslich sey, als man den zeither, unter den Metaphysikern gangbaren und in Hume's Systeme obersten Grundsatz glaube, **daß alles Erkenntniß nur aus der Erfahrung entspringe**, und daß es kein, von aller Erfahrung unabhängiges, aller Erfahrung im Gemüthe vorhergehendes, das heißt,

kein

kein Erkenntniß a priori gebe. Denn ist die Erfahrung die einzige Quelle alles Erkenntnisses, so muß, da sie keine nothwendige, objective Synthesis heterogener Dinge lehren kann, alles Urtheil, worin eine solche Synthesis zwischen Subject, und Prädicat ausgesagt wird, nothwendig precarisch, und chimärisch seyn. Dieser Ueberzeugung zufolge zog er den Humeischen obersten Grundsatz selbst in Zweifel, und stellte nebst der Erfahrung noch eine andere Quelle der Erkenntnisse auf, nämlich das Erkenntnißvermögen selbst als eine Quelle der Erkenntnisse a priori. Hume'n gestand er zu, daß zwar alles Erkenntniß mit der Erfahrung seinen Anfang nehme, läugnete aber die Folgerung, daß deswegen auch alles Erkenntniß, als aus der Erfahrung entsprungen betrachtet werden müsse. Vielmehr, sagte er (Kritik der r. V. S. 1.) kann es wohl seyn, daß selbst unsere Erfahrungserkenntniß ein zusammengesetztes aus dem sey, was wir durch Eindrücke empfangen, und aus dem, was unser eigenes Erkenntnißvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus sich selbst hergibt, welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Uebung uns darauf aufmerksam, und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat. Es ist also wenigstens eine der näheren Untersuchung noch benöthigte, und nicht auf den ersten Anschein so gleich abzufertigende Frage: Ob es ein dergleichen von der Erfahrung, und selbst von allen Eindrücken der Sinne unabhängiges Erkenntniß gebe. Man nennt solche Erkenntnisse a priori, und unterscheidet sie von dem empiri-

schen, die ihre Quelle a posteriori, nämlich in der Erfahrung haben.

§. 12.

Daß wir aber würklich in dem Besitzstande gewisser Erkenntnisse a priori seyen, daß folglich Hume's erster Grundsatz falsch sey, bewies Kant aus dem würklichen Daseyn der Mathematik, und Naturwissenschaft, deren Sätze durchgängig den Charakter der Erkenntnisse a priori an sich tragen. Dieser Charakter ist die strenge Nothwendigkeit und Allgemeinheit, welche allen Sätzen der Mathematik anhängt. Ein Erkenntniß — ein Urtheil — ein Satz, sagte er, worin eine nothwendige, und folglich auch allgemeine Synthesis des Prädicats mit dem Subjecte ausgesagt wird, ist kein Erfahrungserkenntniß, weil diese so eine Verknüpfung nicht lehren kann, — eben so wenig lehren kann, als es möglich ist, ex pumice aquam zu erpressen. Wenn also gleichwohl Sätze vorräthig sind, in denen jene Verknüpfung ausgesagt wird, so müssen diese Sätze von der Erfahrung unabhängig folglich a priori seyn. Nun, schloß er fort, ist es Thatsache, daß die Mathematik, und Naturwissenschaft würklich solche Sätze enthalten. Denn dort heißt es nothwendig, und allgemein: $a^0 = 1$, in jedem Triangel sind die 3 Winkel zusammgenommen = 180°. Hier aber: Alles, was geschieht, hat seine Ursache: Und eben diese Sätze sind nicht analytisch, sondern durchaus synthetisch. Folglich ist es gar kein

Zwei-

Zweifel, daß wir im Besitze gewisser Erkenntnisse a priori seyen. Ja zur Möglichkeit der Erfahrung selbst *, die als Thatsache fest stehet, sind die Erkenntnisse a priori unentbehrlich. Denn, wo wollte selbst Erfahrung ihre Gewißheit hernehmen, (sagt er Kritik. der r. V. S. 5.) wenn alle Regeln, nach denen sie fortgeht, immer wieder

* Kant nimmt die Erfahrung in einem doppelten Sinne, und dieß ist die Ursache, warum er ihr einmal die **Nothwendigkeit und Allgemeinheit** in der Synthesis der Wahrnehmungen abspricht, und ein andersmal ihr die selbe doch beylegt. In dem ersten Falle verstehet er unter Erfahrung bloß den Inbegriff einzelner Wahrnehmungen, woraus also bloß zufällige, nur für das wahrnehmende Subject gültige Urtheile, — nur *judicia pluratiua* — keineswegs aber streng *vniuersalia* — entstehen können. Diese Erfahrung meint er allemal, wenn er behauptet, daß sie keine nothwendige Verbindung heterogener Dinge lehren könne. In dem zweyten Falle verstehet er unter der Erfahrung den Inbegriff von Vorstellungen der sinnlichen Anschauung, die nach nothwendigen, und allgemeinen Gesetzen des Verstandes selbst unter sich nothwendig, allgemein, und eben deswegen objectiv gültig verknüpft sind. Daß es eine Erfahrung in diesem Sinne würklich gebe, hat er nirgends erwiesen, sondern nur als eine, von Jedermann zugestandene Thatsache, vorausgesetzt, und seinem ganzen Systeme, als Basis, zum Grunde gelegt. cf. prolegomena zu einer jeden künft. Metaphysik ꝛc. S. 78. 89 Anmerk.

der empirisch, mithin zufällig wären; daher man dieß schwerlich für erste Grundsätze gelten lassen kann.

§. 13.

Die Erfahrung also, in wie fern unter ihr eine nothwendige objective Synthesis einzelner Wahrnehmungen verstanden wird, und die Mathematik, sammt der Naturwissenschaft, deren Sätze absolute Gültigkeit haben, als eine, von Niemanden (wie Kant meinte) bezweifelte Thatsache vorausgesetzt, folgt, daß wir im Besitzstande gewisser Erkenntnisse a priori seyen, und wir haben Nichts weiters mehr zu thun, als die Art ihrer Möglichkeit, und die Bedingungen, sammt den Grenzen ihres Gebrauches zu bestimmen, und aus sicheren Principien abzuleiten, um dadurch das Problem zu lösen: **Wie synthetische Urtheile a priori, und mit ihnen die Metaphysik, als Wissenschaft möglich seyen?** Hier sah ein Kant aufs Neue mit Ueberzeugung ein, daß es schlechterdings unmöglich sey, die Möglichkeit der Erkentnisse a priori vorstellig, und verständlich zu machen, wenn man auf der eingewurzelten, alt dogmatischen Meinung bestehe, daß sich unser Erkenntniß nach den Gegenständen richten müsse. (cf. Kritik der r. V. Vorrede S. XVI XVII sq.) denn wäre dieses wahr, so würde von den Gegenständen nur alsdann eine Erkenntniß möglich seyn, wenn sie uns allererst in der Wahrnehmung — in der Erfahrung gegeben werden, folglich vor ihrem Gegebenseyn — vor

der

der Erfahrung — das heißt a priori gar kein Erkenntniß von ihnen statt finden können. Dieß bewog ihn, den zeitherigen Standpunkt des Erkennens umzuändern, und den Satz, obgleich im Anfange unter einer nur bloß problematischen Gültigkeit (als bloß möglich) aufzustellen, **daß sich unser Erkenntniß nicht nach den Objecten, sondern daß die Objecte, sich nach dem Erkenntnißvermögen richten müßten,** mithin nur unter den Gesetzen des letztern erkennbar wären. Er ahmte bey dieser Umänderung dem Beyspiele nach, das lange vorher schon Copernicus im astronomischen Fache gegeben hatte. (Kritik der r. V. Vorrede S. XVI) Dieser Mathematiker fühlte die vielen Schwierigkeiten in der Erklärung und Bestimmung der Bewegung der Himmelskörper, wenn er annahm, (wie es bis auf ihn geschehen war) daß das ganze Sternenheer sich um den Zuschauer, und Bewohner der Erde herumdrehe. Er versuchte es daher, diesen Standpunkt astronomischer Erkenntnisse, und Berechnungen zu verändern, und die Sterne einmal in Ruhe, dagegen aber den Zuschauer sich drehen zu lassen. — Der Versuch gelang — das Heer der Schwierigkeiten, welche die Theorie der Sonnenbewegung und des Erdenstillstandes zeither unwiderstehlich gedrückt hatten, verschwand, und an ihre Stelle trat Leichtigkeit im Begreifen, und Simplicität im Erklären astronomischer Fragen ein. Eben so machte es Kant, da er, um in den Aufgaben der Metaphysik glücklicher fortzukommen, als es zeither den Metaphysikern gelungen war, den alten Standpunkt unseres Er-

kennens abänderten, und die Erkenntniß sich nicht mehr nach den Objecten, sondern diese sich nach jener richten ließ. — Daß diese Aenderung Gründe für sich habe; daß es sich wirklich auf Seiten der Gegenstände so verhalte, wie er sich's im Anfange dachte, bewies er in der Folge, wodurch denn auf einmal, wenn nur sein Beweis besteht, die schönste Harmonie in die zeither zerrissenen Regionen der Metaphysik gebracht, und das Problem, um dessen gültige Auflösung es der ganzen Metaphysik Noth ist, befriedigend gelöst wurde.

§. 14.

Die objective, nothwendige Synthesis der Wahrnehmungen, oder die Erfahrung (wie sie Kant, als Thatsache voraussetzte) sodert zu ihrer Möglichkeit nothwendig folgende Stücke. 1) Müssen Wahrnehmungen da seyn, mithin auch ein Vermögen zu denselben. 2) Müssen diese Wahrnehmungen unter einander verbunden werden. 3) Wird ein Etwas erfodert, welches dieser Verbindung der Wahrnehmungen Nothwendigkeit, und Allgemeinheit geben kann. cf. proleg. S. 87. Dieses Etwas, das wir einstweilen = X nennen wollen, kann nicht auf Seite der wahrgenommenen Gegenstände selbst vorhanden seyn, weil diese, noch so oft wahrgenommen, zwar allzeit durch ihr Einwürken auf unser Wahrnehmungsvermögen ihr Daseyn verkündigen, aber nicht die Nothwendigkeit, nach welcher sie unter einander verbunden sind. Ich nehme zwar wahr, daß, wenn die Sonne

scheint

scheint, der Stein warm werde, und das Wachs schmelze: aber daß es nothwendig so sey, und daß folglich der Sonnenschein die Ursache hievon sey, nehme ich nicht wahr. Da eine nebst den wahrgenommenen Objecten bey der Erfahrung Nichts mehr vorkömmt, als das wahrnehmende, und verbindende Subject selbst, so muß jenes X, das die Nothwendigkeit in der Synthesis möglich macht, auf Seite des letztern, das ist, im Wahrnehmungs- und Verbindungsvermögen selbst angetroffen werden. Das Wahrnehmungsvermögen, das uns nach der Art und Weise, wie seine Empfänglichkeit von Gegenständen des äußern, und innern Sinnes afficirt wird, Vorstellungen zuführt, heißt Sinnlichkeit — sinnliche Empfänglichkeit — Receptivität. Diese ist also der erste Bestandtheil des Erkenntnißvermögens, weil zu jeder Erkenntniß zuerst Wahrnehmungen, und zu diesen ein Vermögen des Gemüthes, wodurch sie möglich werden, erfodert wird. Weil sie uns aber nur nach der Art, wie sie von Gegenständen afficirt wird, Vorstellungen zuführt, sich also in so fern bloß leidend verhält, so ist sie kein actives, sondern bloß paßives Vermögen der Seele, und ihre Vorstellungen, weil sie nur durch die unmittelbare Einwürkung der Gegenstände erzeugt werden, sich also unmittelbar auf diese beziehen, heissen unmittelbare sinnliche Vorstellungen, oder nach der Kantischen Technik Anschauungen (Intuitus).* Diese

* Das Wort Anschauen — intueri, videre, ἰδεῖν — ist zunächst nur für den Gesichtssinn passend. Gleichwohl läßt es sich auf alle Sinne ohne Unterschied

se sind entweder Anschauungen **von außen** oder **von innen**, je nachdem sie durch die Einwürkung eines **äußern** oder **innern** Gegenstandes auf unsere Receptivität erzeugt sind. Das Vermögen der Anschauungen von außen heißt äußere Sinnlichkeit, und jenes, wodurch die Anschauungen von innen möglich werden, heißt **innere** Sinnlichkeit. Ferner ist die Anschauung entweder **empirisch** (a posteriori) oder nicht **empirisch** (a priori) je nachdem der Gegenstand derselben entweder durch die Erfahrung, oder durch etwas anderes, was von aller Erfahrung unabhängig ist, allenfalls durch das Wahrnehmungsvermögen selbst, gegeben wird. — Das Verbindungsvermögen heißt Verstand in weiterer Bedeutung des Wortes. Diesem kömmt vermög seiner

Function

anwenden. Vom innern Sinne ist es schon längst gebräuchlich. Und was wir uns, den Eindrücken der übrigen Sinne gemäß, vorstellen, ist uns nicht minder unmittelbar, und gewiß, als was uns der Gesichtssinn sagt. Hume nennt die unmittelbaren Erkenntnisse impressiones, und begreift auch die Empfindungen darunter. Loke kannte gar keinen eigenthümlichen Ausdruck für sie, und nannte sie schlechthin Ideen. Ideen und Vorstellungen waren ihm, so wie allen seinen Nachfolgern, den Empirikern gleichbedeutende Worte. Kant unterscheidet beyde genau, und sorgt dadurch für Bestimmtheit, deren zeitherigen Mangel die Quelle vieler Strittigkeiten war. Jacob im Kosmännischen Magazine über das Erkennen, erster Band.

Function Selbstthätigkeit (Spontaneität) zu, und die Vorstellungen, welche er uns liefert, werden nur dadurch erzeugt, daß das Mannichfaltige, worin es nur immer bestehe, zusammengefaßt, und zur Einheit verbunden werde. Bestehet dieses Mannichfaltige (Varium) in den Anschauungen der Sinnlichkeit, so heissen die aus der Zusammenfassung desselben erzeugten Vorstellungen **Begriffe**, weil sie andere Vorstellungen, nämlich die unmittelbaren Vorstellungen der Receptivität in sich begreifen. Diese Begriffe beziehen sich nicht unmittelbar, sondern nur vermittelst der Anschauungen auf Objecte, und heissen deswegen mit Rechte **mittelbare** Vorstellungen. Werden nun diese Begriffe, als ein Mannichfaltiges, vom Verstande aufs Neue zur Einheit verbunden, so entspringen daraus **Urtheile**, und aus diesen endlich Schlüsse. Der Verstand also äußert seine Spontaneität auf eine dreyfache Weise, und bekommt deswegen auch drey verschiedene Namen. In wie fern er Begriffe macht, heißt er Verstand (Sensu strictiore): als Vermögen der Urtheile **Urtheilsvermögen** (Iudicium) und als Schlußvermögen **Vernunft** (Ratio). Das nun, was in der Natur dieser beyden Vermögen (der Sinnlichkeit und des Verstandes) gegründet ist, und wornach wahrgenommen, und verbunden werden muß, damit in die Synthesis der Wahrnehmungen Nothwendigkeit komme, — weil es die Form ausmachet, nach welcher die Receptivität, und Spontaneität sich richten müssen, um Anschauungen, und Begriffe geben zu können — heißt in der Sprache K a n t s die Form der Sinnlichkeit

keit und des Verstandes. Diese Form ist, als in der Natur beyder Vermögen schon gegründet, von den Objecten der Erfahrung unabhängig, schon vor aller Erfahrung vorhanden, und in so fern a priori. Durch das, a priori Gegebenseyn dieser Formen, wird die Nothwendigkeit verständlich, welche in der Verknüpfung der Wahrnehmungen angetroffen wird. Welches nun aber diese Formen seyen, und wie aus ihnen die Möglichkeit der objectiven Synthesis der Wahrnehmungen deducirt werden könne, läßt sich nur dann erst bestimmen, wenn eine vollständige, und scharfe Untersuchung über die Natur der Sinnlichkeit sowohl, als des Verstandes, — als constitutiver Bestandtheilen des gesammten Erkenntnißvermögens angestellet ist. Kant unterzog sich diesem Geschäfte, und gab seiner Prüfung den Namen „Kritik der reinen Vernunft" weil die Vernunft selbst (worunter er das gesammte Erkenntnißvermögen verstand) und zwar nur als bloße Vernunft, ohne die empirischen Bedingungen, unter denen sie sich beym Menschen äußert, in Betracht zu ziehen, mithin die reine Vernunft der Gegenstand seiner Untersuchung war. Sie — diese Kritik — ist also keine Kritik philosophischer Bücher, oder Systeme, wofür man sie Anfangs halten wollte. — Auch ist sie kein System der Metaphysik selbst, (wie Kant selbst in der Vorrede S. XXII. erinnert) sondern nach seiner Sprache, nur ein Tractat der Methode, nach welcher allererst mit der Zeit ein wissenschaftliches Gebäude der Metaphysik aufgeführt werden kann. Sie soll nur den Umriß der, künftig

erst

erst aufzuführenden Wissenschaft, sowohl in Ansehung ihrer Grenze, als auch den ganzen innern Gliederbau derselben verzeichnen, und zu diesem Behufe eine genaue Untersuchung anstellen, wie reine Vernunft zu Erkenntnissen a priori, um die es vorzüglich in der Metaphysik zu thun ist, gelangen könne. Trotz alles Lermens also, das man über Kantische Philosophie macht, kann man mit Grunde behaupten, daß die Kantische Philosophie, als vollständige, systematische Vernunftwissenschaft, noch gar nicht existire.

II. Abschnitt.

§. 15.

Ohne uns hier mit der Erzählung der Schicksale zu befassen, welche diese Kritik der r. V. von ihrer Erscheinung an bis jetzt erfahren hat, als welche bereits schon von vielen Andern umständlich, und hie und da mit **phantastischer Weitschweifigkeit**, und **panegyristischen Tyraden** erzählt worden sind, bemerken wir nur den Gang, und die Hauptsätze derselben, um die Formen, und die von ihnen abhangende Grenzbestimmung unseres gesammten Erkenntnißvermögens kennen zu lernen. Kant mußte, um die Hauptfrage über die Möglichkeit synthetischer Sätze a priori lösen zu können, und um zu zeigen, wie nach gegebener Auflösung dieser Frage, ein wissenschaftliches System der ganzen theoretischen

Phi-

Philosophie, besonders der Metaphysik, möglich sey; nothwendig zwey Stücke leisten. **Erstens** mußte er, da nach dem bereits Gesagten die Möglichkeit einer Synthesis a priori lediglich von den Formen des Erkenntnißvermögens abhängt, das ganze Erkenntnißvermögen einer strengen, und vollständigen Untersuchung (Kritik) unterwerfen, um die Elemente zu finden, die zu einer objectiv synthetischen Erkenntniß erfodert werden, und die einzig und allein in der Natur des Erkenntnißvermögens selbst ihren Sitz haben. Diesen Theil seiner Untersuchung nannte er die **Elementarlehre**, weil er alle Elemente — alle Bestandtheile — aufzählet, die zu einem Erkenntniß überhaupt erfodert werden, und die ins besondere unser Erkenntnißvermögen selbst zu den Erkenntnissen hinzuthut, damit ein synthetisches Erkenntniß a priori entspringe. Diese Elementarlehre liefert also nur die Materialien, aus denen ein System reiner, synthetischer Vernunfterkenntnisse aufgeführt werden kann. Sind diese materiale Bedingungen vollständig aufgezählt, so ist **Zweytens** nöthig, die Art und Weise anzugeben, wie sie unter sich verknüpft werden müssen, damit sie ein wissenschaftliches System, das des Namens Metaphysik würdig ist, bilden. Diese Methode der Verknüpfung lehrt der zweyte Theil seines Werkes — die **Methodenlehre**. cf. Kritik der r. V. S. 735. und Kritik der p. V. S. 268. In der Elementarlehre ist es also lediglich um den Bauzeug zu einem Systeme der Vernunfterkenntnisse zu thun, in der Methodenlehre aber um den Plan, nach welchem ein festes, und unsern Be-

dürf-

dürfnissen angemessenes Gebäude von synthetischen Erkenntnissen aufgeführt werden könne. Beyde heissen in der Kantischen Kunstsprache **transcendental**, weil sie es lediglich mit transcendentalen (überschwenglichen) d. i. mit solchen Erkenntnissen zu thun haben, welche zwar vor der Erfahrung (a priori) vorhergehen, aber doch zu Nichts mehrerm bestimmt sind, als lediglich Erfahrungserkenntnisse (welche nichts anders sind, als nothwendige Verknüpfungen (Syntheses a priori) sinnlicher Wahrnehmungen im Gegensatze der bloßen Wahrnehmungen, in denen keine nothwendige Verknüpfung herrschet (Proleg. S. 78) möglich zu machen. (Proleg. S. 202 Anmerk.)

§. 16.

Das Erkenntnißvermögen, welches die transcendentale Elementarlehre untersuchet, hat überhaupt zwey Stämme, die, wie Kant (Kritik der r. V. S. 29) sagt, vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen — nämlich 1) Sinnlichkeit, 2) Verstand, durch deren erstern uns Gegenstände **gegeben**, der zweyten aber **gedacht**, und durch beyde zusammen, **erkannt** werden. Die transcendentale Elementarlehre untersuchet also a) **die Sinnlichkeit**, b) **den Verstand**. Sie hat dem zufolge zwey Theile α) Aesthetik β) Logik. Beyde heissen wieder transcendental, aus der gegebenen Ursache. Die transcendentale Aesthetik (Sinnenlehre) ist die Theorie —

oder

oder Untersuchung über die Sinnlichkeit, in wie fern in ihr gewisse Vorstellungen a priori angetroffen werden, die sich nur auf Gegenstände der Erfahrung beziehen lassen. Diese behauptet, daß **Zeit** und **Raum** die beyden Formen unserer Sinnlichkeit seyen, unter denen folglich alle Objecte, die wahrgenommen werden wollen, stehen müssen, und folgert hieraus, daß wir niemals die Dinge an sich wahrnehmen, sondern einzig und allein nur ihre Erscheinungen in Raum und Zeit. Um diesen Satz recht zu verstehen, lasset uns ein Gleichniß zu Grunde legen. Die Erfahrung lehrt, daß, wenn wir ein Object durch ein farbigtes Glas sehen, uns dasselbe ganz anders erscheine, als wenn wir es mit freyem Auge betrachten. Die Ursache hievon liegt lediglich in der Beschaffenheit des Glases, nach welcher sich das Object richtet. Dieß erkennen wir sogleich, wenn wir das farbigte Glas wegthun, und das nämliche Object entweder mit freyem Auge, oder durch ein anderes, ebenfalls nur auf eine andere Weise farbigtes Glas betrachten. Das Object richtet sich also hier nach der Einrichtung — nach der Form — des Mediums, durch welches wir es betrachten. Wir erkennen es hiebey nicht, wie es an sich ist, sondern nur, wie es uns nach der Form des Glases erscheint. Eben so, behauptet Kant, ist schon in unserer Sinnlichkeit (Receptivität) eine besondere Einrichtung — eine besondere Form — nach welcher sich alle Objecte, die wahrgenommen werden wollen, richten müssen. Diese Form bestehet darin, daß wir alles, was wir wahrnehmen, entweder als **ausgedehnt** (im Raume) oder als **zugleich**

oder als **aufeinanderfolgend** (in der Zeit) wahrnehmen. Kein Gegenstand des äußern Sinnes kann von uns wahrgenommen werden, wenn er nicht mannichfaltige, außer uns, und außer einander liegende Theile hat — d. h. wenn er nicht im Raume ist (denn im Raume seyn, und außer einander liegende Theile haben, ist einerley). Eben so kann kein Gegenstand des innern Sinnes — keine Veränderung unsers Gemüthes von uns anders wahrgenommen werden, als **entweder zugleich**, oder als **aufeinanderfolgend** d. h. mit andern Worten: **in der Zeit**. Raum und Zeit sind also die einzigen Bedingungen, unter denen wir Gegenstände des äußern, und innern Sinnes wahrnehmen können; — sie sind das, wodurch alle Wahrnehmungen erst möglich werden, und heissen in so fern ganz schicklich Formen unserer Wahrnehmungen. Daß diese Formen nicht den Objecten selbst anhängen, sondern lediglich in der Natur der Sinnlichkeit gegründet, von aller Erfahrung unabhängig, mithin Vorstellungen a priori seyen, ist das, was Kant in seiner transcendentalen Aesthetik behauptet, und zur Basis seines ganzen Systemes macht. Seine Beweise sind folgende:

§. 17.

1) Erstens sagt er (S. 38. Krit. der r. V) **ist der Raum und die Zeit kein empirischer Begriff, der von äußern oder innern Erfahrungen wäre abgezogen worden.** Denn jede äußere Erfahrung ist nur

dadurch

dadurch möglich, daß ich gewisse Empfindungen in mir auf gewisse Dinge, die **außer mir**, und **außer einander** sind, beziehe. Die Vorstellung des **außer mir**, und **außer einander** aber ist ohne die Vorstellung des Raums nicht möglich. Denn **außer mir**, heißt nichts anders, als in einem andern Theil des Raumes, als in welchem ich bin. Und **außer einander** heißt nichts anders, als in verschiedenen Oertern, oder in verschiedenen Theilen des Raumes. Folglich setzt jede äußere Erfahrung die Vorstellung des Raumes, als dem Grund ihrer Möglichkeit, schon voraus, mithin kann sie nicht aus der empirischen Wahrnehmung allererst entsprungen seyn. Eben so ist die innere Erfahrung nur dadurch möglich, daß ich gewisse Veränderungen in mir entweder **als zugleich**, oder als **aufeinander folgend** auf Etwas, das von diesen Veränderungen selbst verschieden ist, beziehe. Der innern Erfahrung liegt also die Vorstellung des **zugleich** und des **nacheinander seyn** zum Grunde. Diese Vorstellung aber ist die Vorstellung der Zeit. Denn **zugleich** heißt nichts anders, als in der nämlichen Zeit, und **nacheinander** in verschiedenen Zeiten, folglich ist auch die innere Erfahrung nicht ohne die Vorstellung der Zeit möglich. Raum und Zeit also sind der Grund der Möglichkeit aller Erfahrung, mithin aller Erfahrung vorhergehend, d.i. sie sind Vorstellungen a priori

2) **Sind Raum und Zeit nothwendige Vorstellungen.** Denn Raum und Zeit liegen allen sinnlichen Anschauungen unabtrennbar zum Grunde. Ich

kann mir keine Vorstellung davon machen, daß kein Raum und keine Zeit sey, wohl aber davon, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden. Ich kann mir den Mond, die Sonne und alle übrige Sterne wegdenken. Den Raum aber, den sie einnehmen, kann ich mir nicht wegdenken. Ich kann mir auch alle Veränderungen meines Ichs wegdenken, nicht aber die Zeit, worin sie vorgehen. Raum und Zeit sind also keine, den Dingen selbst, anklebende Prädicate, oder Verhältnisse; sonst müßten sie mit sammt diesen weggedacht werden können. Folglich sind es Vorstellungen a priori.

3) Alle Sätze (S. 40) die den Raum und die Zeit betreffen, sind allgemeingültig und apodictisch gewiß, wie aus der Geometrie und Arithmetik erhellet. Z. B. Der Raum hat nur drey Abmessungen, die Zeit aber nur eine einzige. Triangel von gleicher Basis, und Höhe sind einander gleich ꝛc. Solche Sätze aber sind nicht aus der Erfahrung gezogen, weil diese den Charakter der apodictischen Gewißheit und Nothwendigkeit nicht lehren kann. Sie sind also a priori, und in wie fern sie (die Sätze der Geometrie) auf der unmittelbaren Vorstellung des Raumes beruhen, aus dieser aber, wenn sie empirisch wäre, keine allgemeingültige, und apodictische Urtheile gezogen werden könnten, so muß sie eine Vorstellung a priori seyn. Das Nämliche gilt von der Zeit. Raum und Zeit sind also Vorstellungen a priori. Was für Vorstellungen aber? Sind es Begriffe, oder Anschauungen? (§. 14)

Kant sagt, es seyen Anschauungen, aus folgenden Gründen:

a) Sind Raum und Zeit keine allgemeine Begriffe von den Verhältnissen der Dinge überhaupt. Denn allgemeine Begriffe sind solche, bey denen Vorstellung des Ganzen nur durch die Vorstellung der Theile möglich wird. Niemand hat z. B. eine Vorstellung von der Rose, der noch keine individuelle Rosen gesehen hat. Wären also Raum und Zeit allgemeine Begriffe, so müßte auch bey ihnen die Vorstellung des Ganzen nur durch die Vorstellung der einzelnen Theile möglich seyn. Nun findet hier das gerade Gegentheil statt. Die Vorstellung der einzelnen Räume und Zeiten (Linien, Flächen ꝛc.) wird nur durch die Vorstellung des einigen, ganzen Raumes, und der Zeit, als eines einzelnen Ganzen (Individuum) das ich verschieden begrenze, möglich. Das Ganze denken wir uns zuerst, und die Theile des Raumes bloß in ihm, und die Theile der Zeit bloß in ihr, folglich als solche, die erst durch die Vorstellung des Ganzen möglich werden. Daher auch der Geometer, wenn er den Gegenstand seiner Wissenschaft vorstellig machen will, nicht von Puncten, Linien, Flächen anfängt, sondern unmittelbar die Vorstellung des Raumes, als eines einzelnen Ganzen zum Grunde legt, zu den Flächen, als Grenzen des mathematischen Körpers, übergeht, und von diesen auf Linien, (als Grenzen der Fläche,) von den Linien endlich auf Puncte, als Grenzen der Linien, kommt. Diese Theile denket

er

er sich nicht als Bestandtheile, (mehrere einzelne Räume) die wir nach und nach durch die Zusammensetzung in ein Ganzes vereinigten, um die Vorstellung vom unbegrenzten Raume zu bekommen, sondern als lauter Grenzen eines einzelnen Raumes, die nur durch die Vorstellung dieses einzelnen Raumes (Indiuiduum) vorstellig gemacht werden können. Das Nämliche gilt von der Zeit. Raum und Zeit sind also keine allgemeine Begriffe.

b) **Raum und Zeit werden als unendliche Größen gedacht.** Denn alle Theile des Raums werden vom Geometer als zugleich vorhanden, und als **stätige**, das heißt, als so zusammenhangend vorgestellt, daß das Ende des einen Theils zugleich der Anfang des Andern ist. Die Vorstellung des Raumes ist also die Vorstellung eines unendlichen Mannichfaltigen, und deswegen ist der Raum selbst auch ohne Ende **theilbar**. Nun kann kein Begriff so gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthielte. Denn der Begriff ist ja nichts anders, als eine Vorstellung, welche durch das, dem Verstande angehörige Zusammenfassen (Begreifen) einzelner Vorstellungen der Sinnlichkeit, die nur eine endliche Menge ausmachen, erzeugt wird, da eine unendliche Menge, eben weil sie unendlich ist, nicht zusammengefaßt werden kann. Folglich ist der Raum kein Begriff. Eben so bedeutet die Unendlichkeit der Zeit nichts weiter, als daß alle bestimmte Größe der Zeit nur durch Einschränkung einer einigen, zum Grunde liegenden Zeit

möglich sey. Die ursprüngliche Vorstellung der Zeit muß also als **uneingeschränkt** gegeben, mithin kein Begriff, sondern eine Anschauung seyn. Denn die Begriffe enthalten nur Theilvorstellungen, durch deren Zusammensetzung allererst der Begriff, als Ganzes, erzeugt wird, da im Gegentheile die Zeit nicht als ein Adgregat einzelner Zeittheile, sondern vielmehr als ein uneingeschränktes Ganze betrachtet werden muß, durch dessen Beschränkung allererst die Vorstellung einzelner Zeittheile möglich wird.

c) Alle Sätze der Mathematik, welche den Raum und die Zeit betreffen, sind synthetische Sätze a priori. Nun aber lassen sich aus einem bloßen Begriffe keine andere Urtheile ableiten, als bloß analytische; niemals solche, die über den Begriff hinausgingen. Folglich, da der Mathematiker aus seiner Vorstellung vom Raume und der Zeit nicht analytische, sondern synthetische Sätze a priori ableitet, müssen Raum und Zeit keine Begriffe, sondern Anschauungen seyn. Den Obersatz, daß die mathematischen Sätze nicht analytisch, folglich nicht aus dem Princip des Widerspruches ableitbar seyen, (wie zeither die größten Mathematiker, selbst Hume, dafür hielten, und viele unter ihnen noch immer dafür halten) sondern insgesammt, wenn sie eigentlich mathematische Sätze sind *, synthetischer Natur seyen, beweiset Kant daher,

* Etliche Grundsätze, welche die Mathematiker voraussetzen, sind zwar würklich analytisch, und beruhen auf dem Satze des Widerspruches z. B. a = a das Ganze

daher, weil, um die Wahrheit solcher Sätze einzusehen, man niemals beym bloßen Begriffe dürfe stehen bleiben, sondern allzeit über denselben hinausgehen, und zur Anschauung seine Zuflucht nehmen müsse. z. B. daß $108 + 2389 = 2497$, oder $2389 - 108 = 2281$ sey, kann ich in Ewigkeit nicht durch die bloße Analysis des Begriffes $108 + 2389$ oder $2389 - 108$ herausbringen. Denn diese Begriffe sagen mir nur soviel, daß ich beyde Zahlen addiren, und subtrahiren solle, um

da-

ist sich selber gleich, $(a + b) > a$ das Ganze ist größer als sein Theil etc. Allein diese Sätze dienen nur wie identische Sätze, zur Kette der Methode, und sind keine eigentlich mathemathische Sätze. Ob sie gleich nach bloßen Begriffen gelten, werden sie in der Mathematik doch nur darum zugelassen, weil sie auch in der Anschauung können dargestellt werden. Was uns hier gewöhnlich glauben macht, als läge das Prädicat solcher apodictischer Urtheile (dergleichen die Mathematik hat) schon in unserem Begriffe, und diese Urtheile seyen also analytisch, ist bloß die Zweydeutigkeit des Ausdruckes. Wir sollen nämlich zu einem gegebenen Begriffe ein gewisses Prädicat hinzudenken, und diese Nothwendigkeit haftet schon an den Begriffen. Aber die Frage ist nicht, was wir zu dem gegebenen Begriffe hinzudenken sollen, sondern, was wir würklich in ihnen, ob zwar nur dunkel denken, und da zeigt sich's, daß das Prädicat jenen Begriffen zwar nothwendig, aber nicht unmittelbar, sondern vermittelst einer Anschauung, die hinzukommen muß, anhänge. Proleg. S. 30.

dadurch eine Summe, oder Differenz zustande zu bringen. Welches diese Summe, oder Differenz sey, weiß ich nicht eher, als bis ich über jene Begriffe hinausgehe, und zur Anschauung meine Zuflucht nehme, daß ich nämlich die Einheiten der ersten zu den Einheiten der andern nach und nach, am Leitbande der Anschauung, (etwa durch Puncte) hinzuthue, oder beyde von einander subtrahiren, und dadurch den Begriff der Summe, oder der Differenz erzeuge. Die Sätze der Addition und Subtraction, mithin die ganze Arithmetik (denn alle ihre übrige Functionen lassen sich auf jene zwey zurückführen) sind also durchaus synthetisch, und zwar a priori, weil sie eine anschauende Gewißheit (Evidenz) eine apodictische Nothwendigkeit haben, welche die Erfahrung nicht lehren kann. cf. Kritik S. 205. da heißt es "daß 7 + 5 = 12 sey, ist kein analytischer Satz. Denn ich denke weder in der Vorstellung von 7 noch von 5, noch in der Vorstellung von der Zusammensetzung beyder die Zahl 12. (Daß ich diese in der Addition beyder denken solle, davon ist hier nicht die Rede. Denn bey dem analytischen Satze ist nur die Frage, ob ich das Prädicat wirklich in der Vorstellung des Subjects denke. Eben so sind auch die Sätze der Geometrie synthetische a priori, weil man auch bey diesen stets zur Anschauung seine Zuflucht nehmen muß, um sie als wahr, und apodictisch gewiß zu befinden. Der Satz z. B. " daß in dem isoscelischen Dreyecke die beyden Winkel an der Basis einander gleich seyen oder der Elementarsatz "die gerade Linie ist die kürzeste unter allen, die von einem

Puncte zum andern gezogen werden können" kann nicht aus der bloßen Zergliederung der Subjectbegriffe gefolgert, sondern einzig und allein durch die Anschauung und Construction eingesehen werden. Denn der Begriff "gerad" drückt nichts weiters aus, als eine bloße Qualität der Linie. Das Prädicat "kürzeste" aber enthält eine Größe (Quantität). Nun ist der Begriff der Quantität nicht in dem Begriffe der Qualität enthalten, mithin kann er auch nicht aus diesem durch die Analysis herausgeleitet werden. Besagter Satz der Geometrie ist also synthetischer Natur, und nur dadurch verständlich, daß ich die Anschauung zu Handen nehme, die mir sagt, daß jede andere Linie von einem Puncte zum andern einen Umschweif mache, und länger sey, als die gerade.* (Wer sich hievon, daß alle Sätze der Ma-

* Manche Kantianer geben die Ursache, warum dieser Satz synthetisch sey, so an: der Begriff „gerade Linie„ ist ein Raumbegriff; kürzeste aber ein Zeitbegriff (minimum tempus). Nun ist im Raumbegriffe der Zeitbegriff nicht enthalten, also ist besagter Satz nicht analytisch. Allein dieser Grund ist nichtig. Denn der Geometer wird sich's verbitten, unter dem Ausdrucke breuissimum sich einen Zeitbegriff vorzustellen. Die Geometrie hat es ja nicht mit der Zeit, sondern nur mit dem Raume zu thun. Breuissimum also heißt nichts anders, als minimum spatium; mithin wäre der Satz: die gerade Linie ist die kürzeste von einem Puncte zum andern, ganz analytisch, wenn das angegebene Raisonnement das wahre, von Kant aufgestellte, wäre. Denn in der geraden Linie als Raumbe-

Mathesis synthetische a priori seyen, ausführlicher überzeugen will, der lese Schulze's Prüfung der Kantischen Vernunftkritik I. Theil).

Den Obersatz des Kantischen Arguments, als wahr und erwiesen, angenommen, versteht sich der Untersatz von selbst, und mit ihm der Schluß, daß Raum und Zeit keine allgemeine Begriffe, sondern lediglich Anschauungen seyen. Diese Anschauungen sind aber nicht empirisch, weil sie, wie erwiesen worden, nicht von der Erfahrung hergenommen werden können; sie sind aller Erfahrung vorhergehend im Gemüthe, also a priori; und da Kant alles das **rein** nennet, was a priori ist, und dem nichts empirisches anklebt, so sind nach ihm Raum und Zeit reine Anschauungen a priori.

§. 18.

Da also nach dem vorhergehenden Raum und Zeit die subjectiven Formen unserer Sinnlichkeit, nach denen sich alle Gegenstände, die wahrgenommen werden wollen, richten müssen, so folgt, 1) daß wir die Dinge niemals erkennen, wie sie an sich sind, — οντως οντα — sondern nur, wie sie uns unter jenen Formen unseres sinnlichen Wahrnehmungsvermögens **erscheinen**. Wir können also nicht sagen, die Dinge, die wir als ausgedehnt, figurirt ꝛc. erkennen, sind an sich (ohne Rücksicht auf unsere

griff wäre breuissimum als minimum spatium schon enthalten. Allein Kant argumentirt gar oft anders, als ihm manche seiner Anhänger andichten!!

sere Sinnlichkeit) ausgedehnt rc.; denn sonst wäre die Ausdehnung ein Etwas, das den Dingen selbst zukäme; sondern nur, in wie fern sie uns erscheinen, und in wie fern sie sich hiebey nach der besondern Einrichtung unserer Sinnlichkeit richten müssen. Das Ding an sich also, das der Erscheinung zum Grunde liegt, ist uns auf immer, so lange wir diese Sinnlichkeit haben, unbekannt. Es ist uns = X, aber nicht = o. Es ist etwas Würkliches; aber ein Etwas, daß wir nicht durch positive Prädicate bestimmen können. Wollen wir es bestimmen, so müssen wir uns lauter negativer Prädicate bedienen: z. B. es ist nicht ausgedehnt, nicht figurit, nicht in der Zeit rc. 2) Da alle empirische Anschauungen (Erscheinungen) unter Raum und Zeit nothwendig stehen, — da sich alle Gegenstände, die wahrgenommen werden wollen, nach diesen beyden Formen richten müssen, so folgt, daß Raum und Zeit auch Prädicate von ihnen seyen, zwar nicht, in wie fern sie Dinge an sich sind, sondern lediglich nur, in wie fern sie uns erscheinen, der Raum zwar ein Prädicat aller Erscheinungen des äußern Sinnes, die Zeit aber zunächst ein Prädicat der Gegenstände des innern, und mittelbar auch die Form, und ein Prädicat aller Erscheinungen des äußern Sinnes. Denn jeder Gegenstand von außen muß, wenn er wahrgenommen werden soll, unser Gemüth afficiren, und folglich ein Gegenstand des innern Sinnes werden, und als solcher unter der Zeit — als der Form des innern Sinnes — stehen. Sind aber Raum und Zeit Prädicate aller Erscheinungen, so haben

ben sie eben deswegen objective Realität*, und alle ihre Bestimmungen, müssen auf das genaueste den Gegenständen selbst zukommen, die in ihnen vorgestellt werden. Denn was dem nothwendigen Merkmale eines Dinges zukommt, kommt dem Dinge selbst zu. Nun betrachtet den Raum, als ihr Object, die Geometrie, als Wissenschaft des Ausgedehnten (Mathesis Extensorum) die Arithmetik aber, als Wissenschaft von den Zahlen, hat die **Zeit** zu ihrem Objecte. Denn zählen heißt Nichts anders, als durch die successive Addition der Einheiten zu Einheiten, die Zeit selbst erzeugen. Folglich müssen alle Sätze und Prädicate, welche der Mathematiker von Raum und Zeit aufstellt, auch auf das pünktlichste von den Erscheinungen gelten; diese sind also, wie jene, **stätige**, und **unendlich theilbare** Größen (Quanta) folglich keine Adgregate aus Monaden, wofür man sie in der Schule der alten Metaphysik hielt, wo man die Dinge, wie sie an sich sind, nicht aber, wie sie uns bloß erscheinen, erkennen, und nach ihren Verhältnissen unter einander bestimmen zu können wähnte. Die Anwendbarkeit der Mathematik (welche selbst von den größten Mathematikern als eine bloß ideale Wissenschaft wurde) auf die würkliche Welt wäre also nach der Kantischen Aesthetik gerettet, und über alle Einwendungen erhaben. Zugleich wäre es verständlich, woher die an-

* Die objective Realität einer Vorstellung besteht darin, daß sie auf würkliche Gegenstände beziehbar, und nicht ein bloßes Product der Einbildung ist.

anschauende Gewißheit (Evidenz) komme, welche allen Sätzen und Demonstrationen der Mathematik anklebt. Denn sind Raum und Zeit Anschauungen a priori, so sind auch alle Prädicate, die ihnen zukommen, a priori bestimmbar, woraus denn nothwendig Urtheile a priori entspringen, in denen die nothwendige Synthesis des Prädicats mit dem Subjecte durch die Anschauung a priori selbst eingesehen, und durch die Construction, die der Mathematiker zu Hülfe nimmt, anschaulich gemacht wird.* Diese apodictische Gewißheit, und nach allen ihren

(* Kant hat in dem Werke „Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere, entbehrlich gemacht werden soll" das gegen Hr. Eberhard gerichtet ist, den Begriff der Construction folgender maßen erörtert: „in allgemeiner Bedeutung kann alle Darstellung eines Begriffes durch die (selbstthätige) Hervorbringung einer, ihm correspondirenden Anschauung Construction heissen. Geschieht sie durch die bloße Einbildungskraft, einem Begriffe a priori gemäß, so heißt sie die reine (dergleichen der Mathematiker allen seinen Demonstrationen zum Grunde legt, daher er an einem Cirkel, den er mit seinem Stabe im Sande beschreibt, so unregelmäßig er ausfalle, die Eigenschaften eines Cirkels überhaupt so vollkommen beweisen kann, als ob ihn der beste Künstler im Kupferstiche gezeichnet hätte.) Wird sie aber an irgend einer Materie ausgeübt, so würde sie die empirische Constructiou heissen können Die erstere kann auch die schematische, die zweyt die technische genannt werden. Die letztere, und

ihren Sätzen stattfindende Anwendbarkeit der reinen Mathematik auf Gegenstände der Erfahrung fällt weg, so bald wir von unserer subjectiven, menschlichen Art, anzuschauen abstrahiren, indem alsdenn Raum und Zeit selbst, mit allen ihren Prädicaten aufhören würden: Es sey denn, daß noch andere Wesen eine Sinnlichkeit hätten, die an die nämlichen Formen gebunden wäre, wie die unsrige; was aber sich schlechterdings, weder pro noch contra, ausmitteln läßt.

§. 19.

Dieser Lehrbegriff, daß Zeit und Raum keine, den Dingen selbst inhärirende Prädicate, sondern bloße subjective Formen unserer Sinnlichkeit seyen, wir folglich nicht die Dinge an sich, sondern bloß ihre Erscheinungen erkennen, heißt der kritische Idealism, und ist von dem proplematischen sowohl, als dogmatischen Idealism himmelweit unterschieden. Der Idealism im allgemeinen bestehet in der Behauptung, daß es keine andere, als denkende Wesen gebe, die übrigen Dinge aber, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben,

würklich nur uneigentlich so genannte Construction, weil sie nicht zur Wissenschaft, sondern zur Kunst gehört, und durch Instrumente verzeichnet wird, ist nun entweder die geometrische durch Cirkel und Lineal, oder die mechanische, wozu andere Werkzeuge nöthig sind, wie z. B. die Zeichnung der übrigen Kegelschnitte außer dem Cirkel.

ben, und die wir Körper nennen, seyen nur bloße Vorstellungen (Ideen) in den denkenden Wesen, denen in der That kein, außerhalb diesen befindlicher Gegenstand correspondire (proleg. S. 62.) Er ist entweder skeptisch, oder dogmatisch. Jener behauptet, daß die Würklichkeit der Dinge außer uns unerweislich sey, und ward vorzüglich durch des Cartes als ein Problem aufgestellt, worüber er eine Auflösung verlangte. Dieser aber läugnet gerade zu die reelle, von unserer Wahrnehmung unabhängige Existenz der Dinge außer uns, verwandelt alle Erkenntniß der Dinge durch die Sinne und Erfahrung in lauter Schein, und fand vorzüglich an dem frommen Bischof Berkley einen Patronen. Beyden entgegengesetzt ist nun der kritische Idealism, den Kant je aufstellt. Dieser gibt das Daseyn der Dinge, als von unserem Wahrnehmungsvermögen unabhängig zu, läugnet aber, daß wir diese Dinge anders erkennen, als wie sie uns nach den formalen Bedingungen unserer Sinnlichkeit — Raum und Zeit — erscheinen — daß wir mithin von ihnen mehr wissen, als die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne afficiren. Durch diesen allein wird eine Erkenntniß der jenigen Prädicate möglich, welche den Dingen als Erscheinungen, nothwendig zukommen, und da in der Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit den Dingen selbst das jenige besteht, was man objective Wahrheit nennt, so ist der kritische Idealism die Quelle von dieser, und zugleich der Erklärungsgrund auf die Frage, wie in den synthetischen Urtheilen a priori,

welche

welche die Mathematik aufstellt, und die von allen Objecten der Anschauung gültig sind, die Synthesis a priori möglich sey. Diese Frage ist unbeantwortlich, wenn man Zeit und Raum als, den Dingen selbst anklebende Prädicate, folglich als empirische Vorstellungen betrachtet. Denn Erfahrungsvorstellungen können niemals Nothwendigkeit in der Verknüpfung des Verschiedenartigen lehren, und der Verstand, der über Raum und Zeit nachdenket, dürfte, wenn er sich einzig und allein an die Erfahrung, als die Quelle jener Vorstellungen, zu halten hätte, schlechterdings keine andere Prädicate von ihnen aufstellen, als welche die Erfahrung lehret, und selbst diese niemals nach dem Gesetze der Nothwendigkeit, als wofür keine Erfahrung bürgen kann, von ihnen aussagen. Er müßte sich bloß mit der Pluralität der Fälle begnügen, in denen er dasjenige als wahr befunden, was der Geometer vom Raume prädiciret, und so würde an die Stelle der apodictischen Gewißheit, deren sich zeither die Geometrie gerühmt hat, bloß die comparative Allgemeingültigkeit (daß sich's so in den zeither beobachteten Fällen würklich verhalten habe, wie es der Geometer aussagt) eintreten, wodurch denn der Stolz der Mathematik, da sie nothwendige Bestimmung gebiethet, auf einmal vernichtet seyn würde. Hume hielt dafür, die Sätze der Mathematik seyen analytisch, folglich daß sie von einer Bestimmung zur andern, um der Identität willen, mithin nach dem Satze des Widerspruches fortschritten. In so fern konnte ihm über die empirische Abkunft der Vorstellungen Raum und Zeit,

welche

welche er nach dem Grundsatze seines Empirism annahm, kein Zweifel von der Art einfallen, als er über den metaphysischen Begriff der Caussalität rege machte. Allein daß die Sätze der Mathematik durchaus synthetich a priori seyen, ist nach Kant oben erwiesen worden. Diese Synthesis a priori wäre aber nicht möglich, wenn wir die Vorstellungen Raum und Zeit bloß aus der Erfahrung herhätten: wenigstens würde sie der nämlichen Schwierigkeit unterworfen seyn, als der Begriff der Caussalität, den Hume bestritt. Die ganze Mathematik wäre also dahin, wenn man behauptete, daß Zeit und Raum Prädicate seyen, die den Dingen selbst, unabhängig von unsrer Sinnlichkeit, zukämen, und von denen wir nur durch die Erfahrung eine Vorstellung haben könnten. Soll sie in ihrer Würde stehen bleiben, so bleibt nichts übrig, als ihre Objecte — Raum und Zeit — von den Gegenständen der Sinne unabhängig, und zu bloßen Formen der Sinnlichkeit — zu Vorstellungen a priori zu machen, und dadurch den kritischen Idealism als wahr zu unterschreiben, in welchem Falle sich die Synthesis a priori, die den mathematischen Sätzen anklebt, ganz wohl verstehen läßt, wie sie möglich sey.

§. 20.

Wahrnehmungen sind das erste, was zur Erfahrung, als einer objectiven synthetischen Erkenntniß a priori erforderlich ist (§. 14). Diese sind nicht anders von Gegenständen möglich, als unter den Formen

des

des Wahrnehmungsvermögens. Was nicht unter diesen steht, kann niemals von uns wahrgenommen, niemals angeschaut — niemals ein Gegenstand der Erfahrungserkenntniß werden. Aber die Wahrnehmungen allein sind an und vor sich einzeln im Gemüthe vorhanden; sie geben also noch kein Erkenntniß, indem dieses allemal eine Verbindung der sinnlichen Vorstellungen in einem Bewußseyn fodert. So lange ich bloß die Anschauungen von einem Stamme, von den Blättern, Zweigen ꝛc. habe, so lange habe ich noch kein Erkenntniß von dem Dinge, das wir Baum nennen. Soll dieses zustande kommen, so müssen jene einzelne, und im Gemüthe zerstreutliegende Wahrnehmungen der Sinnlichkeit zusammengefaßt, und zu einer einzigen Vorstellung, die alle unter sich vereinigt, verbunden werden. Das Verbinden der Anschauungen also zu einem Ganzen ist das zweyte Ingredienz der Erfahrungserkenntniß. Dieses Verbinden setzt ein thätiges Vermögen der Seele voraus, welches wir mit dem Namen "Verstande" bezeichnen. So wie nun die Sinnlichkeit, wenn sie uns Anschauungen geben soll, an gewisse, in ihrer Natur schon gegründete Formen gebunden ist, nach denen sich alles richten muß, was angeschaut, oder unmittelbar von uns wahrgenommen werden soll, eben so ist der Verstand an gewisse Formen, die schon vor aller Erfahrung in seiner Natur gegründet, mithin a priori sind, gebunden, wenn er die mannichfaltigen sinnlichen Vorstellungen des Wahrnehmungsvermögens zu einer einzigen Vorstellung (Begriff) verbinden will. Welches diese

For-

Formen des Verstandes seyen, und wie durch sie die jenige Nothwendigkeit erzeugt werde, welche den Erfahrungsurtheilen anklebt, kann nicht anders, als durch eine genaue, und vollständige Zergliederung (Analytik) des Verstandesvermögens selbst ausgemittelt werden. Der Theil der Kritik, welcher diese Zergliederung und Untersuchung vornimmt, heißt Logik, und zwar transcendentale Logik, weil sie es mit lauter transcendentalen Erkenntnissen zu thun hat. cf. §. 15.

§. 21.

Die Logik nämlich ist im allgemeinen Nichts anders, als die Wissenschaft von den Regeln des Denkens, so wie die Aesthetik Nichts ist, als die Wissenschaft von den Regeln des Anschauens. Denken aber heißt mannichfaltige Vorstellungen, es seyen nun Anschauungen, oder Begriffe, ordnen, und zu einem Ganzen verbinden. Dieses Verbinden muß nach gewissen Gesetzen geschehen, welche schon in der Natur des Vebindungsvermögens (Verstand) selbst, unabhängig von allen Objecten der Erfahrung gegründet sind. Die jenige Wissenschaft nun, welche diese allgemeinen, und schlechthin nothwendigen Gesetze des Denkens untersucht, und dabey allen Unterschied der Gegenstände, auf welche das Denken selbst gerichtet seyn mag, außer Acht läßt, heißt allgemeine Logik (Logica vniuersalis). Sie zerfällt 1) in die reine und

* Vermischte Logik möchte ich das gennant wissen, was Kant (Kritik S. 77.) und seine Freunde zeither

und 2) in die **vermischte** Logik. Jene beschäftigt sich bloß mit den allgemeinen und nothwendigen Denkgesetzen, die aus der Natur des Verstandes, als eines solchen, hervorgehen, und die eigentliche Form ausmachen, nach welcher der Verstand, als Verstand, arbeiten muß. Man abstrahiret also in ihr (Krit. S. 77.) von allen empirischen Bedingungen, unter denen unser Verstand ausgeübt wird, z. B. vom Einfluß der Sinne, vom Spiele der Einbildung, den Gesetzen des Gedächtnisses, der Macht der Gewohnheit, der Neigungen rc. Mithin auch von den Quellen der Vorurtheile, ja gar überhaupt von allen Ursachen, daraus uns gewisse Erkenntnisse entspringen, oder untergeschoben werden mögen, weil sie bloß den Verstand unter gewissen Umständen seiner Anwendung treffen, und um diese zu erkennen, Erfahrung

angewandte Logik nannten. Denn soll die Division regelmäßig und gültig seyn, so müssen sich die Glieder der Eintheilung contradictorisch entgegengezt seyn. Nun aber sind sich's nicht rein und **angewandt** entgegengesetzt, sondern nur **rein** und **vermischt**. So sage ich **reines** Wasser, reine Luft, reines Gold, reine Erde rc. und zeige dadurch an, daß sie ganz lauter sind, ohne alle Beymischung irgend einer andern Materie. Der Gegensatz hievon ist, **vermischtes** Gold, **vermische** Luft rc. Eben so theilen die Mathematiker, älteren Schlages, ihre Wissenschaft in die **reine** und **vermischte** Mathesis ab (Mathesis pura, Mathesis mixta) und verstehen unter jener nur den Inbegriff alles dessen, was eigentlich **mathematisch** ist, und sondern es sorgfältig von allem demjenigen ab, was nicht nothwen-

rung, sondern bleibt bey der bloßen, trockenen, kurzen und schulgerechten Zergliederung des Verstandes stehen, um die Principien zu finden, die ihm vermög seiner Natur, bey aller Verbindung des gegebenen Mannichfaltigen, zum Form dienen müssen, die folglich ganz a priori sind. Diese allgemeine reine Logik, weil ihre Grundsätze für den Verstand, als solchen, gelten, ist ein Canon des Verstandes und der Vernunft, aber nur in Ansehung des Formalen ihres Gebrauches, der Inhalt mag seyn, welcher er wolle. Dagegen nimmt die **vermischte** (angewandte) Logik Rücksicht auf den Einfluß, den gewisse Subjective d. h. nur für ein besonderes Subject z. B. den Menschen gültige, und nur durch die Erfahrung erkennbare Bedingungen, auf die Gesetze des Verstandesgebrauches haben. In so fern sie also noch andere

Stücke

dig ist. **Vermischt** aber nennen sie sie, wenn sie mit andern Lehren, die nicht mathematisch sind, vermengt ist. Wie z. B die Astronomie, Geographie, Mechanik, Hydrostatik Optik, Baukunst rc. Neure setzten statt **vermischt** (mixta) den Ausdruck **angewandt** (adplicata) ohne zu bedenken, daß dieser Ausdruck bey weitem nicht so passend sey, als jener der Alten. Denn **rein** und **angewandt** sind keine contradictorisch entgegengesetzte Glieder; vielmehr ist es eben die reine Mathesis, welche angewendet ist, oder angewendet wird. Denn wenn der Geometer das Feld mißt, und die Winkel berechnet, so mißt er Nichts anders, als den Raum, in welchem jenes existiret — und der das Object der reinen Geometrie ausmachet rc. — Nach dem Bey-

Stücke in Betrachtung zieht, die das Denken selbst nicht unmittelbar betreffen, gleichwohl aber bey dem Menschen auf das selbe Einfluß haben, heißt sie **vermischte Logik.** Sie hat also empirische Principien, weil jene subjective Bedingungen, unter denen der Verstand seine Thätigkeit ausübt, nur durch die Erfahrung (Εμπειρια) erkennbar sind, und ist zwar nur für den (subjectiven) menschlichen Verstand gültig, der unter jenen Bedingungen stehet: gleichwohl ist sie noch immer in so fern **allgemein**, in wie fern sie auf den Verstandesgebrauch ohne Unterschied der Objecte geht, d. h. in wie fern der menschliche Verstand nach den Regeln der selben über alle mögliche Objecte, über die er denken will, denken muß, um nicht in Irrthum zu gerathen. In ihr gelten alle jene Denkgesetze, welche die reine Logik aufstellet, so wie in

der

spiele der Mathematiker theilt denn nun auch Kant die Logik ab in die **reine**, und **angewandte** — besser, und regelmäßiger, in die **reine** und **vermischte**. „Rein heißt die Logik, wenn sie bloß die jenigen Gesetze des Denkens betrachtet, die unmittelbar aus der Natur des Verstandes als eines Verbindungsvermögens abgeleitet werden können, und von allem andern abgesondert sind, was nicht aus der Natur des Verstandes gefolgert werden kann — kurz, was nicht eigentlich logisch ist„. **Vermischt** aber, wenn sie noch mit andern Regeln und Gesetzen vermengt ist, die nicht in dem Verstande, als solchem, sondern nur in den subjectiven Bedingungen, unter denen er sich äußern muß, ihren Grund haben. Z. B. der mensch-

der vermischten Mathesis alle Theoreme, und überhaupt alle Principien gelten, welche die reine Mathesis lehrt — Nur werden jene Regeln, sammt dem Verstande, in Concreto dargestellt, nämlich unter den zufälligen Bedingungen des Subjectes, die den Verstandesgebrauch hindern, oder befördern können, und die insgesammt nur durch die Erfahrung gegeben werden. Sie handelt von der Aufmerksamkeit, deren Hindernissen, und Folgen, dem Ursprunge des Irrthums, dem Zustande des Zweifels, des Skrupels, der Ueberzeugung, den verschiedenen Graden der Gewißheit, sammt ihren Quellen, der Deutlichmachung, und Mittheilung der Erkenntnisse ꝛc. — Der allgemeinen Logik, **rein und vermischt** betrachtet, stehet die besondere Logik (Logica particularis) gegenüber, als welche sich bloß mit den Regeln, über eine gewisse Art von Gegenständen richtig zu denken, befasset, und deswegen Organon dieser oder jener besondern Wissenschaft

liche Verstand, der an die Sinnlichkeit, Gedächtniß, Einbildungskraft, Neigungen, Erziehung ꝛc. gebunden ist, wenigstens den Einfluß dieser besondern Bedingungen auf seine Thätigkeit leiden muß, hat, wenn er richtig denken will, nicht nur allein diejenigen Gesetze zu beobachten, welche die reine Logik unmittelbar aus der Natur des Verstandes ableitet, sondern auch noch andere Regeln, die aus jenen subjectiven Bedingungen, unter denen er sich thätig zeigen muß, abgeleitet werden, und in so fern entspringt für ihn eine **vermischte** Logik, gerade so, wie eine vermischte Mathesis statt findet.

senschaft heissen kann. So gibt es z. B. eine Logica juridica, medica, theologica, überhaupt so viele Arten von ihr, als es besondere Wissenschaften gibt, die nach besondern, ihrer eigenthümlichen Natur angemessenen Gesetzen behandelt werden müssen. Sie heißt auch Methodologie, weil sie die Methode lehrt, wie man bey dem Studium dieser oder jener besondern Wissenschaft verfahren müsse, um es zweckmäßig zu betreiben. Sie wird mehrentheils in den Schulen als propädevtik (Vorbereitung) der abzuhandelnden Wissenschaft vorangeschickt, ob sie gleich allererst am Ende der Wissenschaft gegeben werden sollte. Denn man muß den Gegenstand schon in einem ziemlich hohen Grade kennen, wenn man die Regeln angeben, und verstehen will, wie sich eine Wissenschaft von ihm zustande bringen lasse. (Krit. S. 76.)

§. 22.

Die allgemeine Logik, da sie bloß die jenigen Gesetze des Denkens untersucht, welche die Form ausmachen, nach denen der Verstand arbeiten muß, wenn er nicht irrig denken will, ist eine bloß formale Wissenschaft, und dient zu Nichts weiters, als zur logischen Prüfung und Verknüpfung schon vorhandener Erkenntnisse. Ihre Principien sind das oberste Criterium der Wahrheit, und eine Conditio, sine qua non.* Alles, was ihnen widerspricht, ist falsch, und was mit ihnen übereinstimmt, wahr: Diese Wahrheit aber ist eine bloß logische, d. h. sie bestehet bloß in dem Consens der Vorstellungen unter

* In allen Wissenschaften, die sich mit der Untersuchung der Wahrheit abgeben.

ter einander, der allemal nach dem obersten Princip der reinen Logik, — dem Princip des Widerspruches — oder der Uebereinstimmung „einem jeden Gegenstande kommt das Merkmal zu, das ihm nicht widerspricht" beurtheilt werden kann. Ob es auch eine objective Wahrheit sey (d. h. ob die Vorstellungen auch würklich mit dem Objecte übereinstimmen) als an welcher uns eigentlich alles gelegen ist, das kann sie uns nicht lehren. Denn da müßte sie auf das Object selbst Rücksicht nehmen, und das Verhältniß beobachten, in welchem die Vorstellungen mit dem selben stehen. — Kurz sie müßte den Inhalt der Erkenntniß (die Beziehung der selben auf's Object) in Betrachtung ziehen, wovon sie doch gänzlich abstrahirt, und abstrahiren muß, eben weil sie allgemeine Logik ist. Sie trägt also zur Erweiterung unseres Erkenntnisses nicht das geringste bey. Setzen wir aber, daß, gleichwie der Sinnlichkeit gewisse, von aller Erfahrung unabhängige, und aller Erfahrung vorhergehende Formen beywohnen, die obgleich a priori, dennoch auf alle Objecte, die wahrgenommen, oder angeschaut werden wollen, nothwendig bezogen werden müssen; durch welche also alle Anschauung erst möglich gemacht wird — daß eben so dem Verstande gewisse, von aller Erfahrung unabhängige, und schon von aller Erfahrung in seiner Natur gegründete Formen beywohnen, die alles Denken allererst möglich machen, und die, ob sie gleich, so wie Raum und Zeit, etwas bloß subjectives in uns sind, dennoch a priori eine Beziehung auf Gegenstände haben, und deren Bestimmung es wäre,

 in

in die Verknüpfung (Synthesis) der Gegenstände den Charakter der Nothwendigkeit zu bringen, so muß es auch eine Wissenschaft geben, welche diese Formen des Verstandes, die, im Gegensatze der Anschauungsformen, Denkformen genannt werden können, vollständig, und systematisch (das ist, nach einem Princip) aufzählet, und die Anwendung der selben auf Gegenstände zeiget. Diese Wissenschaft des Verstandesgebrauches würde auch noch Logik heissen, aber, weil sie es mit transcendentalen Erkenntnissen (§. 15), die unmittelbar auf den Inhalt, folglich auf die Erweiterung unseres Erkenntnißvermögens gehen, zu thun hat, den Namen **transcendentale Logik** führen. Von dieser hängt das Stehen, oder Fallen der Metaphysik ab, weil sie zunächst sich mit der Auflösung der Frage beschäftigt, ob es Verstandesformen gebe, durch welche die Synthesis a priori, die das Wesen der Metaphysik ausmacht, möglich gemacht wird. Sie ist deswegen der 2te, überaus wichtige Bestandtheil der Elementarlehre, und zerfällt in zwey Theile, deren der erste die Analytik, der 2te aber die Dialectik des reinen Verstandes zum Inhalte hat.

§. 23.

Die Analytik des Verstandes ist von der Analysis der Begriffe wohl zu unterscheiden. Diese bestehet in der Zergliederung gegebener Begriffe in ihre Merkmale, womit sich die Logik beschäftigt, um die Begriffe klar und deutlich

deutlich zu machen. Die Analytik aber, von der in der transcendentalen Logik die Rede ist, hat keinen geringeren Zweck, als den Verstand selbst zu analysiren, um diejenigen Formen aufzufinden, die in seiner Natur gegründet sind, und allem Denken unmittelbar zum Grunde liegen. Durch diese Formen wird alles Denken allererst möglich, so wie durch die Formen der Sinnlichkeit auch allererst das Anschauen möglich gemacht wurde. Sie sind also in so fern nothwendige Prädicate alles Denkbaren, so wie Raum und Zeit nothwendige Prädicate alles Anschaulichen. Gleichwie ferner Raum und Zeit, als Formen aller Anschauungen, mit diesen dadurch gleichartig sind, daß sie selbst reine Anschauungen a priori sind: eben so werden auch die Denkformen mit dem Denken gleichartig, folglich Begriffe, — und zwar, als Formen des Denkbaren, Begriffe a priori seyn müssen. Denn Denken heißt nichts anders, als mannichfaltige Vorstellungen miteinander vergleichen, und ihr Verhältniß zur Einheit bestimmen, wodurch Begriffe, oder Urtheile, oder Schlüsse erzeugt werden. Alles Denken ist also ein Erkennen durch Begriffe, mithin muß das, wodurch es möglich werden soll, d. i. die Formen des Denkens müssen selbst Begriffe seyn, und zwar a priori, weil sie allem Denken schon vorhergehen. Die Analytik des Verstandes muß also erstens diese Begriffe a priori vollständig aufzählen, und in wie fern sie dieses leistet, heißt sie Analytik der Begriffe. Diese Begriffe, wenn sie ein nothwendig synthetisches Erkenntniß von Gegenständen begründen sollen, müssen auf

diese, als Prädicate bezogen werden, woraus Grundsätze entspringen, unter denen überhaupt alles Erkennbare stehen muß. In wie fern sie nun die Art und Weise lehrt, wie sie auf Gegenstände bezogen werden können, und wie dadurch Principien der Erkennbarkeit entspringen, heißt sie **Analytik der Grundsätze**. Da nun diesen reinen Begriffen und Grundsätzen des Verstandes alles Erkenntniß gemäß seyn muß, in welchem Wahrheit herrschen soll, so kann die Analytik mit Rechte die **Logik der Wahrheit** genannt werden. Dieser gegenüber stehet die **Logik des Scheins und der Täuschung**, unter dem Namen der **Dialectik**. Wenn nämlich die Vernunft von diesen Begriffen und Grundsätzen der Analytik eine Anwendung auf Gegenstände macht, auf welche sie doch schlechterdings nicht angewandt werden können, und wenn sie glaubt, am Leitbande derselben von diesen Gegenständen eine wahre Erkenntniß zu erlangen, so täuscht sie sich nothwendig selbst. Statt der wahren Einsicht wird ihr Nichts, als lauter Schein, lauter Täuschung zu Theil, welchen Schein aufzudecken, woher er nämlich entspringe, das Geschäft der Dialectik ist, die deswegen billig Logik des Scheins genannt werden kann.

§. 24.

Welches die Formen des Verstandes — oder die Formen alles Denkbaren seyen, kann nur nach einem Princip sicher ausgemittelt werden. Ohne ein solches Princip zum Grunde zu legen, welches die Nachforschung

leite, ist man niemals gewiß, ob man sie vollständig gefunden, und ohne alle Vermischung mit andern Begriffen, die keine Denkformen sind, dargestellt habe, oder nicht. Aristoteles beschäftigte sich auch schon mit der Aufsuchung solcher Denkformen, — oder Urbegriffe des Verstandes — und nannte sie Categorien *. Da es ihm aber bey seiner Untersuchung an einem Grundsatze mangelte, so konnte er sie nicht anders, als nur auf Gerade wohl, und gut Glück aufsammeln, weswegen seine ganze Arbeit mehr einer Rhapsodie, als einer wissenschaftlichen Untersuchung glich. Kant behält den Namen der Kategorien bey, aber bestimmt, und ordnet sie anders, als es Aristoteles that, und sucht vermittelst ihrer einen Zweck zu realisiren, (die Möglichkeit der Synthesis a priori in Grundsätzen der Metaphysik, und Naturwissenschaft zu lösen) an den man in der Aristotelischen Epoche noch gar nicht einmal dachte. Das regulative Princip bey der ganzen Nachforschung findet Kant in dem Verstande selbst, und zwar in derjenigen Function desselben, wodurch er sich von der Sinn-

* Das Wort Kategorie, von dem griechischen κατηγορειν (indico) heißt eigentlich eine Aussage, lateinisch praedicamentum; und bedeutet in der Aristotelisch-scholastischen Philosophie ein gewisses Register aller Sachen, und abstrakter Begriffe, deren ihrer 10 gezählt wurden: als Substanz, Accidens, Qualität, Quantität, relatio, actio, passio, tempus, locus, habitus. cf. Will's Vorlesungen über die Kantische Philosophie Altdorf 1788.

Sinnlichkeit charakteristisch unterscheidet, und auf welche überhaupt aller Verstandesgebrauch bezogen werden kann — nämlich in der Function des Urtheilens. Der Verstand ist das Vermögen, zu denken, oder, das Vermögen, mannichfaltige Vorstellungen zur Einheit zu verknüpfen, das heißt, zu urtheilen, während dem die Sinnlichkeit bloß anschauet. Ist nun kein Verbinden des Mannichfaltigen zur Einheit (kein Urtheil) möglich, ohne dabey nach einer gewissen Form zu verfahren, so wie kein Anschauen, ohne die Formen der Sinnlichkeit, möglich war, so folgt, daß es überhaupt so viele Verstandesformen geben werde, als es mögliche Arten der Urtheile gibt. Nun ist jedes Urtheil, wenn in ihm bloß auf das Formale, das heißt, auf das jenige gesehen wird, was der Verstand nothwendig haben muß, damit er urtheilen könne, nach einem vierfachen Gesichtspunkt bestimmt, wovon ein jeder wieder drey verschiedene Modificationen unter sich hat, und welche schon die Logik lehrt, wo von allem Inhalte des Urtheils (Beziehung desselben auf's Object) abstrahiret, und lediglich auf die Verstandesform gesehen wird. Denn jedes Urtheil ist seinem Wesen nach Nichts anders, als die jenige Verstandeshandlung, durch welche die Uebereinkunft, oder Nichtübereinkunft mehrerer Vorstellungen unter einander ausgesagt wird. In jedem Urtheile muß also eine Mehrheit der Vorstellungen vorhanden seyn, wodurch der Umfang des Urtheils (Quantitas) bestimmt wird. * Diese Vorstellungen

* Das Prädicat wird allemal als eine Einheit gedacht, unter die das Subject subsumiret wird. Das Sub-

stellungen müssen von einander, entweder als unter sich übereinkommend, oder nicht übereinkommend, ausgesagt werden — Qualität der Urtheile — hiezu wird erfodert, daß sie in ein Verhältniß gegen einander gebracht werden, weil ohne dieses weder die Convenienz, weder die Disconvenienz ausgesagt werden kann — Relation der Urtheile — Endlich muß diese Uebereinkunft, oder nicht Uebereinstimmung mehrerer Vorstellungen mit Bewußtseyn gedacht werden, um die Art und Weise zu wissen, wie sie unter sich übereinstimmen. Dieses Verhältniß des Urtheils zum Bewußtseyn des urtheilenden Subjectes heißt Modalität der Urtheile. Diese 4 Momente müssen also nothwendig in jedem Urtheile zusammentreffen, und können schicklich die Urtheilsformen genannt werden. Jeder derselben hat drey Subalternmomente, die sich füglich in folgender Tafel ganz systematisch vorstellig machen lassen. —

§. 25.

I.

I. **Quantität** der Urtheile. In Rücksicht ihrer sind die Urtheile a) einzelne — Singularia b) besondere — Pluratiua c) allgemeine Vniuersalia. *

II.

ject aber ist stets eine Vorstellung, wovon, wenn man von ihrem Inhalte abstrahiret, nur der formale Theil d. i., das zur Einheit des Bewußtseyns verbundene Mannichfaltige übrig bleibt. Dieses ist nun entweder nur eine einzelne Vorstellung von der Sphäre des Subjectes, oder sind es mehrere oder alle. Daher die Quantität des Urtheils lediglich von dem Umfange des Subjectes abhängt.

* cf. Proleg. S. 84. Anmerk. Krit. der r. V. S. 96.

II. Qualität

α) bejahende

β) verneinende

γ) beschränkende.

III. Relative

α) categorische — Verhältniß des Prädicats zum Subject.

β) hypothetische — Verhältniß des Grundes zur Folge.

γ) disjunctive — Verhältniß des Ganzen einer Erkenntniß zu seinen Theilen.

IV.

Modalität

α) problematische — logisch mögliche

β) assertorische — logisch wahre und würkliche

γ) apodictische — logisch nothwendige.

Einer von diesen drey bestimmten Formen der Quantität, Qualität, Relation und Modalität, muß jedes denkbare Urtheil gemäß seyn, weil sie aus dem Wesen des Urtheiles selbst entwickelt sind, und durch sie das Vermögen zu urtheilen, erschöpft ist. Zur größeren Verständlichkeit dieser Tafel lese man Kritik der r. V. S. 96 — 101.

§. 26.

Auf diese Tafel der Urtheilsformen, welche Kant aus der Schule der Logiker entlehnte, ohne sich auf einen Beweis der selben, daß sie vollständig sey, und sich gar

kein

kein anderes Moment im Urtheilen mehr denken lasse, einzulassen, gründen sich die **Denkformen** — Kategorien — welche als Merkmale jedem Gegenstande, der gedacht werden soll, zukommen müssen, von denen also die Gegenstände nur in so fern abhängig sind, als sie gedacht werden sollen, gerade so, wie von den Anschauungsformen die Objecte nur in so fern abhängen, als sie angeschaut werden sollen. Ihre Tafel läuft mit der Tafel der Urtheilsformen ganz parallel, und ist folgende:

1) der Quantität nach	2) der Qualität nach
α) Einheit — Vnitas — Maaß.	a) Realität
β) Vielheit — Multitudo — Größe	b) Negation
γ) Allheit — Totalitas — Ganze.	c) Limitation
3) der Relation nach	4) der Modalität nach
a) Substanz und Accidenz	a) Möglichkeit
b) Ursache und Würkung	b) Daseyn
c) Gemeinschaft	c) Nothwendigkeit.

§. 27.

Ohne uns hier in die Erklärung einzulassen, wie diese Denkformen aus den Urtheilsformen hervorgehen, weil es uns in eine zu große Weitläuftigkeit verwickeln würde, und das Ganze sich, bey weiterem Nachdenken über

die

die Natur eines jeden Urtheiles von selbst verstehet:* so bemerken wir nur, daß sich diese Denkformen, an und für sich betrachtet, schlechterdings nicht reell definiren, und

* Z. B. bey dem iudicium singulare, wo der Subjectbegriff eine einzelne Vorstellung ist, z. B. Tacitus war ein Geschichtschreiber, Petrus ist ein großer Mann, — diese Blume riecht angenehm, liegt die Einheit zum Grunde; denn das Subject ist nur eines, und verhält sich also zum Prädicate, wie Einheit. In den besondern Urtheilen „ z. B. einige Römische Kaiser waren gute Regenten — Viele Menschen denken sich im Besitze des Geldes glücklich, viele Unterthanen werden von ihrem Beamten gedrückt ꝛc. verhalten sich die Subjecte zum Prädicate, wie Vielheit. In den allgemeinen Urtheilen endlich ist der Subjectbegriff ein allgemeiner Begriff, z. B. Alle Menschen sind sterblich — und verhält sich zum Prädicate, wie Allheit. Da nun die Quantität des Urtheils in der Extension des Subjectbegriffes bestehet, dieser aber entweder alle Vorstellungen einer Sphäre, oder nur einige, oder nur einen einzigen bestimmten Theil derselben ausdrücket, so erhellet, daß sowohl die Urtheilsformen, als auch die ihnen entsprechenden Denkformen in Rücksicht der Quantität vollständig aufgezählt seyen. Eben so verhält sich's in Rücksicht der Qualität, und der übrigen Momente des Urtheilens. Dem affirmativen Urtheile liegt der Begriff der Realität, und dem negativen der der Negation zum Grunde, wie sich's von selbst versteht. Man lese noch, wenn man will, das, was Kant S. 110—112 über die Tafel der Denkformen anmerket.

und verständlich machen lassen. Denn Definiren soll, wie es der Ausdruck selbst gibt, eigentlich nur so viel bedeuten, als, den ausführlichen (das ist durch klare, und zulängliche Merkmale bestimmten) Begriff eines Dinges innerhalb seiner Grenzen) d. h. präcis, daß nicht mehrere Merkmale angegeben werden, als zum ausführlichen Begriffe gehören) ursprünglich (daß diese Grenzbestimmung nicht irgendwoher abgeleitet, und also noch eines Beweises bedürftig sey) darstellen. (Krit. S. 755) Daraus folgt, daß sich weder empirische, noch a priori gegebene Begriffe, dergleichen die Kategorien sind, definiren lassen. Jene nicht, weil, da bey ihnen die Merkmale bloß von der Erkenntniß des Gegenstandes abhangen, welche zu verschiedenen Zeiten und nach verschiedenen Versuchen verschieden ausfallen kann, wir niemals sicher seyn können, ob der Begriff (z. B. der des Goldes) ausführlich sey. Diese aber auch nicht, weil, um sicher bestimmen zu können, ob ein Begriff ausführlich entwickelt worden sey, oder nicht, man wissen muß, ob der Begriff dem Gegenstande selbst, den er vorstellt, adäquat sey, oder nicht. Nun stellen die Kategorien, als Begriffe a priori, an und für sich keine Gegenstände vor, mit denen sie adäquat seyn könnten. Denn sie sind nur bloße Formen des Verstandes, nach denen er ein gegebenes Mannichfaltige verknüpfet, und müssen als solche auf das gegebene Mannichfaltige allererst bezogen werden, wenn sie Sinn und Bedeutung erhalten sollen. Folglich können sie an und für sich betrachtet nicht definiret und verständlich gemacht werden. (Kritik

S.

S. 756.) Ich kann bloß sagen, es sind Formen, und Functionen des Urtheils, und höchstens Nominaldefinitionen von ihnen aufstellen. Sollen sie eine reelle Bedeutung bekommen, so müssen wir sie auf Gegenstände beziehen, die uns gegeben werden, die folglich unter den Formen der Sinnlichkeit stehen, und sie dadurch zu versinnlichen und verständlich zu machen suchen. Wie aber diese Beziehung und Anwendung auf sinnliche Gegenstände möglich sey, und wie dadurch den Categorien objective Realität gegeben werden könne, ist eine Frage, die um so mehr einer Untersuchung (Deduction) bedürftig ist, je unthunlicher und ungeräumter jene Beziehung zu seyn scheint. Denn die Categorien sind reine Verstandesbegriffe, und haben ihre Quelle unmittelbar in dem Verstande selbst. Die Objecte der Sinnlichkeit aber sind nichts als lauter Erscheinungen, die der Sinnlichkeit unmittelbar angehören. Gleichwie nun der Verstand und die Sinnlichkeit zwey ganz ungleichartige Vermögen der Seele sind (jenes ein thätiges, dieses aber ein bloß leidendes) so sind auch die reinen Verstandesbegriffe mit den Erscheinungen der Sinnlichkeit ganz ungleichartig — keines enthält das, was in dem andern gedacht wird. Nun wird doch allemal, so oft ein Begriff auf einen Gegenstand angewandt, dieser also unter jenen subsumirt, und durch ihn gedacht werden soll, Gleichartigkeit zwischen Beyden erfodert. So kann z. B. das Object Teller nur deswegen unter den Begriff des Cirkels subsumirt, oder durch ihn gedacht werden, weil zwischen Beyden Homogeneität angetroffen wird. Der Begriff Cirkel

kel enthält genau das jenige in sich, was im Objecte Teller vorgestellt wird (die Rundung). Da also die Categorien, und Phänomene ganz ungleichartig sind, so ist die Anwendung der selben auf diese schlechterdings nicht möglich, es sey denn ein dritteres vorräthig, was einerseits mit den Gegenständen der Sinnlichkeit, andererseits mit den Verstandesbegriffen gleichartig ist, und dadurch die Subsumtion der Phänomene unter die Categorien möglich macht. Was ist nun dieses drittere? Kant nennt es das Schema der reinen Verstandsbegriffe, und findet das selbe in der Vorstellung der Zeit, als welche alles in sich vereinigt, wodurch die Anwendung der reinen Verstandesbegriffe auf Gegenstände der Sinnlichkeit möglich wird. Denn die Vorstellung der Zeit ist erstens eine, nicht empirische, sondern eine Vorstellung a priori, in so fern also gleichartig mit den Categorien. Sie ist aber auch die subjective Form der Anschauungen unserer Sinnlichkeit, und als solche ein nothwendiges Prädicat aller Erscheinungen, mithin ist sie auch mit diesen homogen. Folglich ist sie die jenige Vorstellung, durch deren Vermittelung die Categorien auf Phaenomena beziehbar sind, und durch die folglich ganz allein die Categorien eine reelle Bedeutung erhalten. Nimmt man diese Bedingung (die Zeit) hinweg, so fällt alle Bedeutung der Categorien (d. i. ihre Beziehung aufs Object) weg, und man kann sich durch kein Beyspiel faßlich machen, was unter dergleichen Begriffen denn eigentlich für ein Ding gemeint sey. Den Begriff der Größe (Quantität) kann Niemand z. B. anders erklären, als

etwa

etwa so: daß sie die Bestimmung eines Dinges sey, dadurch gedacht werden kann, wie vielmal Eins in ihm gesetzt sey. Allein dieses **Wievielmal** gründet sich auf die **successive** Wiederhohlung der Einheit, mithin auf **die Zeit**, als wodurch alles Nacheinanderfolgen allererst möglich wird. — Lasse ich die Beharrlichkeit (welche ein Daseyn zu aller Zeit ist) weg, so bleibt mir zum Begriffe der **Substanz** nichts übrig, als die bloß logische Vorstellung vom Subjecte, welche ich dadurch zu realisiren vermeine, daß ich mir etwas vorstelle, welches bloß als Subject (ohne wovon ein Prädicat zu seyn) statt finden kann. Aber nicht allein, daß ich gar keine Bedingungen weiß, unter welchen denn dieser logische Vorzug irgend einem Dinge eigen seyn werde, so ist auch gar Nichts weiter daraus zu machen, und nicht die mindeste Folgerung zu ziehen, weil dadurch gar kein Object des Gebrauchs dieses Begriffs bestimmt wird, und man also gar nicht weiß, ob dieser irgend etwas bedeute. Das Nämliche gilt von dem Begriffe der **Ursache, Gemeinschaft, Realität, Negation — Möglichkeit, Würklichkeit, Nothwendigkeit**, kurz alle Categorien sind leere, nichts bedeutende Begriffe, wenn sie nicht auf die Zeit bezogen, und dadurch versinnlicht werden (Krit. S. 300—302). Diese Versinnlichungen der reinen Verstandesbegriffe heissen ihre Schemate; und das Verfahren des Verstandes mit diesen Schematen heißt der Schematism des Verstandes. Dem zufolge gibt es so viele Schemate, als es Categorien gibt, und ihre Tabelle kann nach der Tabelle der letztern

tern systematisch, und vollständig verzeichnet werden. Aber auch versinnlicht bleiben sie noch leer, wenn sie nicht auf Gegenstände bezogen werden, und durch dieselbe Inhalt bekommen. Was z. B. Ursache sey, kann ich zwar bestimmen, wenn ich diesen Begriff auf die Zeit beziehe, und sage: **Alles das, was vor etwas anderem in der Zeit vorhergehet, und worauf dieses nothwendig folget.** Wende ich aber diesen, durch die Zeitvorstellung versinnlichten, Urbegriff des Verstandes nicht auf Gegenstände an, — zeige ich nicht, daß er sich würklich auf Objecte, und auf welche beziehe, so bleibet er immer noch leer, ohne Inhalt, und in so fern ganz unnütz. Das nämliche gilt von allen übrigen Categorien. Da uns nun keine andere Gegenstände gegeben werden können, als lediglich durch die Sinnlichkeit; diese aber uns niemahls mehr, als bloße Erscheinungen zuführet; so können die Categorien auch niemahls auf etwas anderes, als auf Erscheinungen, vermittelst der Zeit, als Schema, bezogen, und angewendet werden. In so fern haben sie objective Realität, und hören auf, leere Begriffe, bloße Formen, und Functionen des Urtheils zu seyn.

§. 28.

Können, und müssen also die Categorien, wenn sie objective Realität haben sollen, nur auf Objecte der Sinnlichkeit bezogen werden, so sind sie eben dadurch

 noth-

nothwendige Prädicate von diesen, in wie fern sie vom Verstande, in ihrer Verknüpfung unter einander gedacht, und erkannt werden sollen. Mithin kommt den Phänomenen alles das jenige zu, was in den Categorien, auf die Zeit bezogen, und dadurch schematisiret, enthalten ist; gerade so, wie ihnen alle Merkmahle des Raumes, und der Zeit, unter denen sie angeschaut werden, beygelegt werden müssen. Auf diese Weise entspringen gewisse allgemeine Grundsätze des Verstandes, unter denen alle Erscheinungen stehen, und die, ganz a priori erweisbar, eines Theils die Möglichkeit synthetischer Sätze a priori verständlich machen, andern Theils aber auch die Grenze unseres gesammten Erkenntnißvermögens genau und sicher bestimmen. Kant untersucht, und bestimmt diese Principien in dem zweyten Theile der Analytik, welcher eben deswegen Analytik der Grundsätze heißt, und der Leitfaden, dessen er sich bey dieser ganzen Nachforschung bedienet, und nothwendig bedienen mußte, ist die, aus der Verstandesfunction des Urtheilens abgeleitete, und oben angeführte Tabelle der Denkformen. Denn da diese Grundsätze nur dadurch erzeugt werden, daß die reinen Verstandesbegriffe, vermittelst ihrer Schemate, auf Erscheinungen angewendet werden, so muß sich das System derselben nothwendig nach dem Systeme der letzteren richten, und mit ihm ganz parallel laufen. Dem zu Folge gibt es 1) ein Princip der Quantität, 2) der Qualität, 3) der Relation 4) der Modalität. Ein jedes dieser Principien enthält eine Synthesis a priori, deren Möglichkeit sich so fort einsehen läßt, wenn wir

auch

auch nur etliche der selben, mit sammt ihren Beweisen, in Erwägung ziehen.

§. 29.

Werden die Erscheinungen, als Anschauungen im Raume, und in der Zeit unter die Categorie der Quantität subsumiret; oder, was einerley ist, wird die Quantität auf die Zeit, und vermittelst ihrer auf Erscheinungen bezogen, so entspringt der Grundsatz der Quantität „Alle Erscheinungen sind extensive Größen (Quanta extensa) *, das heißt, solche Größen, bey denen die Vorstellung des Ganzen, nur durch die Vorstellung der einzelnen Theile möglich ist, wo also die Vorstellung der Theile nothwendig vor der Vorstellung des Ganzen vorhergehet. Der Beweis ist folgender: Alle Erscheinungen, als Gegenstände unserer sinnlichen Wahrnehmung stehen unter den reinen Formen der Sinnlichkeit — Zeit, und Raum — welche, als Anschauungen a priori, allen Erscheinungen nach dem Resultate der Aesthetik, zum Grunde liegen. Sie enthalten also ein Mannichfaltiges, (ein Gleichartiges, so wie der Raum, und die Zeit selbst gleichartige Größen — Quanta homogenea — sind)

*) Quantum (Größe in concreto) ist alles das, was eine Quantität (Größe in abstracto) das heißt, eine solche Eigenschaft hat, wodurch gedacht wird, wie vielmahl Eins in ihm gesetzt sey — oder, wie die Mathematiker sagen „Alles das, was einer Vermehrung, oder Verminderung fähig ist.

— sind) das zusammengefaßt, und zur Einheit verbunden werden muß, wenn es, als Erscheinung (als ein Ganzes) in's Bewußtseyn kommen soll. Durch diese Zusammensetzung (Synthesis) des Gleichartigen aber wird die Vorstellung eines bestimmten Raumes, und einer bestimmten Zeit erzeuget. Was also von dem bestimmten Raume, und von der bestimmten Zeit gilt, gilt auch von den Erscheinungen selbst. Nun ist jeder bestimmte Raum, und jede bestimmte Zeit eine extensive Größe: Denn ich kann mir keine Linie (das nämliche gilt von den Flächen, und Körpern) so klein sie auch sey, vorstellen, ohne sie in Gedanken zu ziehen, das ist: von einem Punkte alle Theile nach und nach zu erzeugen, und dadurch allererst die Linie zu verzeichnen. Eben so ist es mit jeder, auch noch so kleinen, Zeit bewandt. Ich denke mir darin nur den successiven Fortgang von einem Augenblicke zum Andern, wodurch alle Zeittheile, und derer Hinzuthun zu einander, endlich eine bestimmte Zeitgröße erzeugt wird. Bey bestimmten Räumen, und Zeiten also wird die Vorstellung des Ganzen allererst durch die Vorstellung der einzelnen Theile möglich — Sie sind demnach extensive Größen. Folglich, da die bloße Anschauung an allen Erscheinungen entweder der Raum, oder die Zeit ist, so ist auch jede Erscheinung, als Anschauung, eine extensive Größe, indem sie nur durch successive Zusammensetzung des Mannichfaltigen, das in ihr ist, in dem Bewußtseyn, als Erscheinung, erkannt werden kann.

§. 30.

§. 30.

Auf diesem Grundsatze der Quantität beruhet die Anwendbarkeit der Mathematik auf Objecte der Erfahrung. Denn diese sind für uns nichts, als bloße Erscheinungen; folglich extensive Größen. Mithin kommen ihnen alle Prädicate, welche die Mathematik von den extensiven Größen, (Zeit und Raum) aufstellet, in ihrer ganzen Präcision zu, und die Ausflüchte als wenn Objecte der Sinne nicht den Regeln der Construction im Raume, z. B. der unendlichen Theilbarkeit der Linien, Flächen, und mathematischen Körper gemäß seyn könnten, (weil, wie man denkt, der Raum des Geometers ein bloßes Geschöpf der Einbildung ist) fallen von selbst weg. cf. Kritik der r. V. S. 206.

§. 31.

Der Grundsatz der Qualität lautet: **In allen Erscheinungen hat die Empfindung, und das Reale, welches ihr an dem Gegenstande entspricht, eine intensive Größe, (Quantitatem intensiuam) oder einen Grad des Einflusses auf unsern Sinn. Beweis:**

Erscheinungen, als Gegenstände unserer sinnlichen Wahrnehmungen, enthalten, nebst den Formen Raum und Zeit, (in Rücksicht welcher sie Quanta extensiua

sind)

sind) noch die Materie zu irgend einem Objecte überhaupt (wodurch etwas, im Raume, und in der Zeit existirendes vorgestellt wird) in sich, welche Materie das wahrnehmende Subject afficiret, und der eigentliche Gegenstand der Empfindung ist. Diese Empfindung erfüllet, so wie eine jede einzelne Empfindung, nur einen Augenblick. Denn setzet: sie sey successiv, und erfülle zwey Zeittheile, so würde sie entweder niemahls ganz, oder zweymahl in uns vorräthig, und folglich nicht einzeln, sondern gedoppelt seyn. Die Empfindung also, und folglich auch das Reale in der Erscheinung, von dem sie in uns gewürkt wird, kann nicht nach und nach, sondern muß auf ein Mahl wahrgenommen werden: das heißt: sie hat keine extensive Größe. Gleichwohl ist jede Empfindung einer Verringerung fähig, so daß sie allmählich abnehmen, und ganz verschwinden kann. Eben so ist zwischen dem, was der Empfindung correspondiret, (dem Realen in der Erscheinung) und zwischen dem, was dem Mangel der selben entspricht, (Negation = o) ein stätiger Zusammenhang vieler möglichen Zwischenempfindungen, derer Unterschied von einander immer kleiner ist, als der Unterschied zwischen der gegebenen, und der gänzlichen Negation der selben. So können z. B. zwischen jedem gegebenen Grade Lichts und der Finsterniß, zwischen einem jeden Grade Wärme, und der gänzlichen Kälte, jedem Grade der Schwere, und der absoluten Leichtigkeit, jedem Grade der Erfüllung des Raums, und dem völlig leeren Raume, ꝛc. immer noch kleinere Grade gedacht werden, so wie selbst zwischen einem Bewußt-

seyn, und dem völligen Unbewußtseyn immer noch kleinere Stuffen des Bewußtseyns statt finden (proleg. S. 91.) Die Empfindung also, folglich auch das Reale in der Erscheinung hat zwar jederzeit eine Größe, aber nicht eine solche, deren Vorstellung durch den Fortgang von den Theilen zum Ganzen entstehet: das heißt: keine extensive, sondern eine solche, bey welcher die Vielheit nur durch die Entfernung, oder Annäherung zur Negation vorgestellt werden kann: d. i., eine intensive Größe — einen Grad des Einflusses auf unsern Sinn.

§. 32.

Die jenige Eigenschaft der Größen, nach welcher an ihnen kein Theil der möglich - Kleinste (kein Theil einfach) ist, vielmehr die Theile so zusammenhängend sind, daß das Ende des ersten sogleich wieder der Anfang des zweyten, und das Ende des zweyten der Anfang des dritten, und überhaupt das Ende des zunächst vorhergehenden sogleich der Anfang des nächstfolgenden ist, heißt in dem Sinne der Mathematik Stätigkeit (Continuität) der selben. In diesem Verstande sind Raum und Zeit Quanta continua, weil kein Theil der selben gegeben werden kann, ohne ihn zwischen Grenzen einzuschließen; mithin nur so, daß dieser Theil selbst wieder ein Raum, oder eine Zeit ist. Folglich sind auch alle Phaenomena continuirliche Quanta, sowohl ihrem formalen, als materialen Theile, d. h. sowohl ihrer Anschauung

ung nach (als extensive) als auch ihrer bloßen Wahrnehmung (Empfindung, und Realität) nach, (als intensive Größen), weil ihnen allemahl die Vorstellung von Raum, und Zeit zum Grunde liegt, ihnen also alle Prädicate der leztern zukommen. Dieser Stätigkeit zu Folge gibt es in den Erscheinungen selbst keinen Absprung — *Non datur saltus* : das heißt: Man kann nicht vom ersten Theile so gleich zum letzten fortschreiten, und die Zwischentheile (intermedia) übergehen, um die Genesis der Erscheinungen verständlich zu machen; sondern muß sie ganz continuirlich entspringen lassen. — Ferner sind alle Erscheinungen, weil sie Quanta continua sind, ins Unendliche (in indefinitum) theilbar; folglich nicht aus Monaden zusammengesezt, woraus man sonst die Körper entstehen ließ, da man sie nicht für Phaenomena, sondern für Dinge an sich nahm. Auch gibt es keine Lücke in der Phänomenenwelt „*Non datur hiatus*„ d. h. Es ist keine Wahrnehmung, mithin auch keine Erfahrung möglich, die einen gänzlichen Mangel alles Realen in der Erscheinung bewiese. Denn da wäre kein Grad des Einflusses auf unsere Sinne da, mithin gar keine Wahrnehmung möglich.

§. 33.

Diese beyden Grundsätze der Quantität und Qualität betreffen bloß die extensive, und intensive Größe der Erscheinungen, und heissen in so fern mathematisch, als sie die Mathematik auf Gegenstände der Erfahrung anzuwen-

wenden berechtigen. Sie sind synthetisch a priori, weil sie mit dem Begriffe der Erscheinungen das Prädicat der Quantität, das ein reiner Verstandesbegriff ist, und als solcher in dem Begriffe der Phänomenen, als Gegenständen der Sinnlichkeit, nicht enthalten gedacht wird, verknüpfen, und zwar mit Nothwendigkeit, folglich a priori. Diese Synthesis aber ward lediglich dadurch zu Stande gebracht, daß wir diesen reinen Verstandsbegriff in dem Grundsatze der Quantität auf Raum und Zeit zugleich bezogen, und ihn nachher den Erscheinungen, wovon Raum und Zeit Prädicate sind, beylegten: In dem Princip der Qualität aber nur auf die Empfindung, welche von dem Realen in der Erscheinung gewürket wird, und das jenige ausmacht, was man **Zeitinhalt** nennt. Folglich ging in beyden Principien die Synthesis a priori nach dem Gesetze vor sich, **daß das jenige, was den nothwendigen Bedingungen der Erscheinungen zukommt, den Erscheinungen selbst nothwendig zukommen müsse.** Nach eben diesem Grundsatze wird die Synthesis a priori verständlich, welche in den Principien der Categorie der Relation angetroffen wird. Diese unterscheiden sich von den beyden angeführten darin, daß sie auf die Bestimmung der Phänomene, ihrem Daseyn nach, gehen, und die nothwendige Verknüpfung, in welcher das Daseyn des einen mit dem Daseyn des Andern stehet, aussagen, da die Principien der Quantität, und Qualität lediglich nur auf die Erscheinungen, ihrer bloßen Möglichkeit nach, Beziehung haben. (cf. Krit. r. V. S. 221) Der allge-

allgemeine Grundsatz der Relationsprincipien ist „daß alle Erscheinungen" ihrem Daseyn nach, unter Regeln stehen, die ihr Verhältniß unter einander in einer Zeit bestimmen, oder: daß Alles, was in der Zeit wahrgenommen wird, (alle empirische Zeitbestimmung) unter den Regeln der allgemeinen Zeitbestimmung stehen müsse. So viel Zeitverhältnisse, das ist, so viele Arten, in der Zeit zu existiren, es also gibt, so viele Regeln der allgemeinen Zeitbestimmung, worunter alle empirische Zeitbestimmungen stehen müssen, muß es auch geben. Nun gibt es überhaupt nur drey Zeitverhältnisse, oder nur drey Modi der Zeit, nämlich 1) das Zeitverhältniß der Beharrlichkeit — in so fern etwas zu aller Zeit; 2) der Folge, in so fern etwas zu verschiedenen Zeiten, 3) des Zugleichseyns, in so fern es zu einerley Zeit existiret. Dem zu Folge gibt es auch drey Principien, nach denen das Daseyn der Erscheinungen, und ihr Verhältniß unter einander in der Zeit bestimmt wird. Durch sie werden die Categorien der Relation, nämlich 1) **Substanz** 2. **Caussalität** 3) Concurrenz auf empirische Anschauungen bezogen, und durch dieses Beziehen wird in die Verknüpfung der Wahrnehmungen, in Ansehung des Daseyns der Gegenstände, der Charakter der Nothwendigkeit gebracht, und somit die Erfahrung (als eine objective Synthesis der Wahrnehmungen) möglich. Die ausführliche Deduction dieser sowohl, als der Principien der Modalität, übergehen wir *, da das bisher gesagte

* Man lese, wenn man die Beweise dieser Principien kennen lernen will, die Kritik r. V. selbst, wo sie

gesagte zu unserem Zwecke hinlänglich ist — nämlich zu zeigen, wie nach Kant die Synthesis a priori, die in den mathematischen, und metaphysischen Sätzen angetroffen wird, möglich werde —

§. 34.

Denn aus dem Ganzen erhellet, daß das jenige, was Kant seinem ganzen Systeme, als eine allgemein zugestandene Thatsache, zum Grunde gelegt hat, und dessen Möglichkeit zu zeigen, der Hauptzweck seiner ganzen Kritik ist, nämlich die Erfahrung, als eine a priorische Synthesis der Wahrnehmungen nur dadurch zu Stande komme, daß wir 1) durch die Sinnlichkeit Wahrnehmungen, oder Anschauungen von Gegenständen der Sinne unter den Formen Raum und Zeit bekommen: 2) daß der Verstand diese einzelne Wahrnehmungen unter sich verknüpfet, und endlich 3) daß die Nothwendigkeit dieser Verknüpfung von den Denkformen, oder den a priorischen Verstandesbegriffen, vermittelst der Zeit, als Schema, auf die Objecte der Sinnenwelt bezogen, herkomme, und gegründet werde. Dem zu Folge, da der Verstand ohne seine ursprüngliche Denkformen nicht urtheilen, nicht denken kann; die Denkformen aber, wenn

weitläuftig geführet sind, oder den kurzen Abriß derselben in Schulze's Erläuterungen, und der systematischen Darstellung des Kantischen Systems von Hrn. Daniel Goeß Nürnberg 1794.

wenn sie Sinn und Bedeutung haben sollen, auf Gegenstände der Sinnlichkeit angewendet werden müssen, derer Inbegriff die Erscheinungswelt (mundum sensibilem) ausmacht, bezieht sich der ganze Verstandesgebrauch unmittelbar auf Anschauungen, und vermittelst dieser auf Objecte der Sinnlichkeit, oder auf die Erfahrung. Da nun zur Erkenntniß erfodert wird, daß wir a) von Gegenständen Anschauungen haben, und b) diese Anschauungen unter Begriffe bringen, oder sie denken, (denn Anschauungen ohne Begriffe sind blind, und Begriffe ohne Anschauungen leer. Krit. r. V. S. 75) uns aber keine andere Gegenstände anschaulich sind, als solche, die unter den Formen des Anschauungsvermögens — Raum und Zeit — stehen, so können wir auch nichts erkennen, als was in Raum und Zeit existiret, und ein Gegenstand unserer Erfahrung ist, es sey nun der würklichen, oder auch nur der möglichen Erfahrung. Folglich ist die Grenze der Erfahrung auch die Grenze unseres gesammten Erkenntnißvermögens. Alle Dinge also, die von den Formen unserer Sinnlichkeit unabhängig sind, oder die nicht in Raum und Zeit angeschaut, und nach den Categorien, in wie fern sie schematisiret sind, gedacht werden können — das ist: alle Dinge an sich, οντως οντα oder Noumena* — sind über die

* Noumena von dem griechischen νοεομενον, oder νοούμενον — intelligibile — ist ein bloßes Verstandeswesen, das niemahls sinnlich angeschaut werden kann. Der Gegensatz ist φαινομενον — Erscheinung.

die Sphäre der Erkennbarkeit erhaben, — Sie sind für uns auf immer ein unbekanntes Etwas = X, von dem wir nichts, weder pro noch contra, wissen können. Mithin fällt die ganze Metaphysik, die uns, nach der Leibnitz-Wolfischen Form, mit übersinnlichen (metaphysischen-transcendenten) Gegenständen, als da sind, Gott, Freyheit, Unsterblichkeit, Anfang der Welt, Beschaffenheit unserer Seele ꝛc. bekannt machen sollte, als eine unmögliche Wissenschaft über den Haufen, und an ihre Stelle tritt nur die wissenschaftliche Untersuchung derjenigen Prädicate, und Gesetze ein, welche wir den Gegenständen, als Erscheinungen, und als Gegenständen einer möglichen Erfahrung, nach der besondern Einrichtung unseres Erkenntnißvermögens nothwendig a priori beylegen müssen.

§. 35.

Diese Grenzbestimmung unseres gesammten Erkenntnißvermögens auf das bloße Feld der Erfahrung, und die, von ihr abhängende Zerstörung aller Metaphysik, als einer übersinnlichen (transcendenten) Wissenschaft ist dem Vermögen in uns, das wir **Vernunft** nennen, ganz und gar nicht willkommen. Denn die übersinnlichen Gegenstände sind es eben, an denen ihr das Meiste gelegen ist, in deren Natur sie durch metaphysische Nachforschungen von jeher reelle Einsicht hoffte, und auch immer hoffen wird. Die Ursache dieses starken Interesse, das unsre Vernunft, auch bloß speculativ betrachtet, an

jenen

jenen hyperphysischen (§. 35.) Objecten nimmt, ist ein, aus ihrer eigenen Natur hervorgehendes, und in so fern nicht abzuweisendes Bedürfniß, nämlich das Bedürfniß, das **Unbedingte** zu suchen. Sie — die Vernunft — ist das höchste Vermögen in uns, den Stoff der Anschauungen zu bearbeiten, und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen. Nach ihrem, bloß logischen, Gebrauche betrachtet, ist sie das Vermögen zu schließen; d. i. die Wahrheit eines Urtheils aus einem andern, das sie zum Grunde legt, entweder mittel — oder unmittelbar abzuleiten. Liegt das gegebene Urtheil, dessen Wahrheit deducirt werden soll, schon so in dem jenigen, das sie zum Grunde legt, daß es daraus unmittelbar: das heißt: ohne die Dazwischenkunft eines drittern Urtheiles, abgeleitet werden kann, als wie z. B., wenn ich schließe „Alle Menschen sind sterblich, also sind auch Einige sterblich" so heißt der Schluß ein **unmittelbarer Schluß**; consequentia immediata; den man eigentlich Verstandesschluß nennen sollte. Ist aber noch ein drittes Urtheil nöthig, um zwischen dem, zum Grunde gelegten und dem gegebenen, die Folge (Consequenz) zu bewirken, so entstehet ein **mittelbarer**, oder ein eigentlicher **Vernunftschluß**.

§. 36.

Die Natur dieses Vernunftschlusses bestehet darin, daß wir uns zuerst durch den Verstand eine Regel (Obersatz — major) denken. Z. B. Alles Zusammenge-

gesetzte ist veränderlich. Unter die Bedingung der Regel (zusammengesetzt) subsumirt die **Urtheilskraft** ein Erkenntniß (Untersatz — minor) Z. B. **Die Körper sind zusammengesetzt.** Endlich bestimmt die Vernunft das Erkenntniß (vom Körper) durch das Prädicat der Regel a priori (conclusio — Schlußsatz). Z. B. Also sind die Körper veränderlich. Der Vernunftschluß wird also in dem gegebenen Beyspiele, und so überhaupt, nur dadurch möglich, daß wir die Bedingungen eines Urtheils unter eine allgemeine Verstandesregel, die im Obersatze gedacht wird, subsumiren, und dann durch das Prädicat dieser Regel im Schlußsatze das Erkenntniß bestimmen. Das Verhältniß also, welches der Obersatz, als die Regel, zwischen einer Erkenntniß und ihrer Bedingung vorstellt, macht die verschiedenen Arten der Vernunftschlüsse aus. Da es ein Dreyfaches ist, entweder ein solches, wie zwischen Subject und Prädicat, oder ein solches, wie zwischen Grund und Folge, oder endlich ein solches, welches zwischen dem Ganzen der Erkenntniß, und den Gliedern der Eintheilung statt findet, so gibt es auch überhaupt eine dreyfache Form des Vernunftschlusses, 1) die categorische, 2) hypothetische, 3) disjunctive. Daß es nicht mehrere Vernunftschlüsse gebe, als diese drey angeführten, läßt sich auch daher beweisen, weil jedes Ratiocinium nur nach der Relation der Urtheile verschieden seyn kann. Denn in Rücksicht der Quantität ist jedes Urtheil allgemein: weil durch die allgemeine Regel des Obersatzes, und die Subsumtion des Untersatzes die Consequenz des Schlußsatzes allgemein,

und nothwendig bestimmt wird. Aus eben dem Grunde ist allzeit in Rücksicht der Qualität jedes affirmativ; in Rücksicht der Modalität jedes **nothwendig**. Nur in Rücksicht der Relation ist es entweder categorisch, oder hypothetisch, oder disjunctiv, je nach dem die Praemissa beschaffen sind, und je nachdem das Verhältniß, das zwischen dem Schlußsatze, und den Praemissen statt findet, entweder das Verhältniß der **Inhärenz**, oder **Dependenz**, oder **Concurrenz** ist.

§. 37.

Ferner erhellet aus der Natur des Vernunftschlusses, daß die Vernunft zur Erkenntniß im Schlußsatze nur dadurch gelange, daß sie ihre Gründe oder Bedingungen in den Vordersätzen aufsuchet. So suchen wir z. B. in dem Satze „**alle Körper sind veränderlich**" erst durch den Obersatz die Bedingung des veränderlichen, und finden sie in dem Begriffe des zusammengesetzten, worunter wir alsdenn im Untersatze den Begriff des Körpers subsumiren, um ihn im Schlußsatze durch das Prädicat des Obersatzes bestimmen zu können. Der Schlußsatz ist also jederzeit ein **bedingtes**, und der Zweck der Vernunft in ihrem logischen Gebrauche bringt es mit sich, daß sie dazu die Bedingungen in den Praemissen sucht. Da nun alle Praemissa, wenn sie nicht an sich schon unläugbare, und unmittelbar als wahr einleuchtende Sätze sind, wieder als Schlußsätze, folglich als bedingt betrachtet werden müssen, so sieht sich die Vernunft genöthigt,

nöthigt, in noch höheren Praemissen die Bedingungen von diesen aufs neue aufzusuchen, und so, vermittels eines Prosyllogismus die Bedingung der Bedingung, so weit es angehet, zu suchen, d. h. so weit hinaufzusteigen, bis sie zu einer Bedingung kommt, die selbst nicht mehr bedingt ist; zu einem Grunde, der nicht mehr Folge aus andern Gründen ist. Der ihr, in ihrem logischen Gebrauche, eigenthümliche, und aus ihrer wesentlichen Function des Schließens von selbst hervorgehende, in so fern ganz analytische Grundsatz ist also kein anderer, als: **zu den bedingten Erkenntnissen des Verstandes das Unbedingte zu suchen, wodurch die Einheit desselben vollendet wird.**

§. 38.

Am Leitbande dieses Princips sucht die Vernunft die Begriffe, und Urtheile des Verstandes zu bearbeiten, und aus ihnen ein vollständiges Ganze, in dem die größtmögliche systematische Einheit herrscht, zu Stande zu bringen. Nun sind alle Begriffe und Urtheile des Verstandes auf das Gebieth der Erfahrung beschränket; stehen also insgesammt unter dem Caussalitätsgesetze, als durch welches allererst das Erfahrungserkenntniß möglich gemacht wird, und sind folglich mit einander bedingt. Die Vernunft, da sie, durch das Bedürfniß ihrer Natur getrieben, das **Unbedingte** suchet; dasselbe aber im Felde der Erfahrung schlechterdings nicht finden kann: muß

daher nothwendig der Versuchung unterliegen, das Feld der Erfahrung zu überfliegen, und in der Region des übersinnlichen das Unbedingte, als den letzten Träger der ganzen Reihe der bedingten Verstandeserkenntnisse aufzusuchen. Wenn sie sich nun wirklich überredet, dasselbe jenseits der Erfahrung gefunden, und dadurch die Sphäre der Erkennbarkeit bis in das Reich des Hyperphysischen erweitert zu haben, so täuscht sie sich nothwendig selbst; indem nach dem vorhergehenden in der Region des übersinnlichen alle Begriffe, und Grundsätze des Verstandes, folglich auch alle, aus ihnen abgeleitete Schlüsse der Vernunft, wenn sie ein Object betreffen, sinnlos seyn müssen. Die Vernunft hält also in diesem Falle die Maxime, das Feld der Erfahrung zu überfliegen, welche sie bloß deswegen annimmt, um das Bedürfniß ihrer Natur zu befriedigen, und die in so fern von bloß subjectiver Gültigkeit ist, für objectiv gültig — die bloß logische Vorstellung des Unbedingten für objective Erkenntniß desselben und somit muß ihr, statt der Wahrheit, nothwendig Nichts, als lauter Selbstbetrug, Täuschung — Illusion — zu Theil werden. Diese Illusion (Schein) aufzudecken, woher er entspringe, und zu verhüthen, daß wir uns von demselben nicht hintergehen lassen, ist das Geschäft der Dialektik, welche, als Gegensatz der Logik diese Illusion (Schein) aufzudecken, woher er entspringe, und zu verhüthen, daß wir uns von demselben nicht hintergehen lassen, ist das Geschäft der Dialektik, welche, als Gegensatz der Logik der Wahrheit (Analytik) Logik des Scheins genannt

wird, und den 2ten Theil der transcendentalen Logik ausmachet.

§. 39.

Die Vorstellung des **Unbedingten** wird durch das Bedürfniß der Vernunft, überall unter den bedingten Erkenntnissen des Verstandes die höchste, systematische Einheit zu begründen, veranlaßt, aus ihrer eignen Natur nothwendig erzeugt, und ist in sofern nicht phantastisch, sondern von subjectiver Realität. In wie fern sie aber auf ein Object geht, das schlechterdings in keiner Erfahrung gegeben werden, und ihr correspondiren kann, heißt sie, nach der Benennung des Plato **Idee**, und ist nach der dreyfachen Form des Vernunftschlusses **Dreyfach**. Nach der Form des categorischen Vernunftschlusses ist sie **psychologisch**, nach jener des hypothetischen **cosmologisch**, und nach jener des disjunctiven **theologisch**. Allemal aber ist die Vollständigkeit (Totalität) der Bedingungen zu dem, in der dreyfachen Form des Vernunftschlusses gegebenen **Bedingten** der Hauptzweck, auf den sie zielet.

§. 40.

Die Form des categorischen Vernunftschlusses besteht darin, daß sich der Schlußsatz in dem selben zu den Vordersätzen verhält, wie das Prädicat zu seinem Subjecte.

Denn das geschlossene Urtheil, da es aus den beyden Praemissen, als categorischen Urtheilen, gefolgert wird, liegt in ihnen eben so als Merkmal, wie im Subjecte das Prädicat, das ihm beygelegt wird. Da nun die Vordersätze wieder, wenn sie nicht an sich schon unmittelbar gewiß sind, als geschlossene Urtheile (judicia conclusa) betrachtet werden können, so setzen sie wieder neue Praemissa voraus, zu denen sie das nämliche Verhältniß haben, welches zwischen Prädicat und Subject statt findet (relatio inhaerentiae). Damit nun dieser Regreß der Schlußsätze zu neuen Praemissen — oder der Prädicate zu unaufhörlich neuen Subjecten zur Einheit gebracht, und dadurch das Vernunftbedürfniß befriediget werde, so verfolgt die Vernunft diese Reihe der Prämissen oder der Subjecte soweit, bis sie zu einem absolut letzten Subject, das nicht mehr ein Prädicat von einem noch höheren Subjecte ist, kömmt, und an ihm die Totalität der ganzen bedingten Reihe findet. Dieses allerletzte Subject findet sie an der Seele des Menschen, als welche das Subject aller Erkenntnisse, das Subject aller Prädicate ist, ohne von irgend einem drittern Subjecte selbst ein Prädicat zu seyn. In so fern ist die Idee des Unbedingten, worauf die Form des categorischen Vernunftschlusses führt, psychologisch.

§. 41.

§. 41.

Die Form des hypothetischen Vernunftschlusses besteht in demjenigen Verhältnisse des Schlußsatzes zu den Prämissen, das zwischen der Folge und seinem Grunde, zwischen dem Bedingten und seiner Bedingung statt findet. (Relatio dependentiae). Da nun die Vordersätze, als Bedingungen, wieder als bedingt betrachtet werden können, so sieht sich die Vernunft genöthigt, die Reihe der Bedingungen so weit fortzuführen, bis sie auf eine Voraussetzung kömmt, die nichts weiter mehr voraussetzt, und dadurch die ganze Reihe der Bedingungen vollendet. Der Inbegriff aller Bedingungen und bedingten Gegenstände aber ist die Welt, (Κοσμος) als welche ein, aus der Zusammenfassung aller bedingten Erscheinungen, entstandenes Ganze bezeichnet. Folglich ist die Idee, worauf der hypothetische Schluß führet, überhaupt cosmologisch.

§. 42.

Auf die nämliche Weise entspringt durch die Form des disjunctiven Vernunftschlusses die Idee des allerreelsten Wesens (entis realissimi) — **Gott** — und ist in so fern **theologisch**. Denn durch die Form des disjunctiven Schlusses „welche in dem Verhältnisse bestehet, das zwischen der eingetheilten Erkenntniß, und den gesammten Gliedern der Eintheilung statt findet, sucht die Vernunft irgend ein Object der Erkenntniß

durch-

durchgängig zu bestimmen. Diese durchgängige Bestimmung aber ist nur dadurch möglich, daß sie ihm aus der unendlichen Anzahl aller Prädicate, die sich contradictorisch entgegengesetzt sind, allemahl eines beylegt, das ihm nicht widerspricht. Dem zu Folge muß sich die Vernunft, um diese durchgängige Bestimmung zu Stande zu bringen, den Inbegriff aller möglichen Realitäten vorstellen, ob sie gleich diese Totalität nirgends, als gegeben, antrifft. Sie wird also zum All der Realität (omnitudo realitatis) fortgetrieben, welche Vorstellung, da sie eine Vernunft-Vorstellung ist, der aber gleichwohl kein Objekt in der Erfahrung entspricht, **Idee des Allerrealsten d. i. Gottes**, heißt, und in so fern ganz theologisch ist. cf. Proleg. S. 130 Anmerk.

§. 43.

Die Ideen der Vernunft liegen also den Formen der Vernunftschlüsse eben so zum Grunde, wie die Categorien den Formen des Urtheils. Sie sind aber von diesen darin himmelweit unterschieden, daß diese bloß auf das Gebieth der Erfahrung beschränket sind, wenn sie Sinn und Bedeutung haben sollen, jene aber die Grenze aller Erfahrung kühn überspringen, und auf Objecte weisen, die niemahls von uns erkannt werden können. Sie haben also zwar, in wie fern sie aus der Natur der Vernunft nothwendig hervorgehen, subjective Realität, aber die objective mangelt ihnen, weil ihnen nie-

niemahls ein Gegenstand in der Erfahrung correspondiren, und dem idealisch gedachten Dinge, das sie bezeichnen, nach keinem Rechtsgrunde der Charakter der Wirklichkeit beygelegt werden kann. Sie dienen der Vernunft bloß zum Regulative, um die Reihe der bedingten Verstandeserkenntnisse zur höchsten und absoluten Einheit zu verbinden, ohne vom Objecte, das sie bezeichnen, das Geringste zu erkennen zu geben.

§. 44.

Wollte die Vernunft von ihnen nicht bloß einen regulativen, sondern constitutiven Gebrauch machen, d. h. wollte sie sich einbilden, durch diese Ideen Gegenstände entdeckt zu haben, die von jenen der Sinnlichkeit verschieden sind, und ganz über der Grenze der Erfahrung hinausliegen, so würde, wie schon oben gesagt, sie sich nothwendiger Weise selbst täuschen. Sie würde die Maxime, die sie in ihrem logischen Gebrauche befolget, (nämlich zu dem Bedingten das Unbedingte, vermittels eines Prosyllogismus, zu suchen) und die von einer bloß subjectiven Gültigkeit ist, zu einem constitutiven Principium umschaffen, wozu sie durch Nichts berechtigt seyn kann. Dieses Princip würde lauten „Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist die ganze Reihe der Bedingungen, und folglich auch das Unbedingte gegeben, d. h. im Objecte und seiner Verknüpfung gegründet. (Kritik S. 364). Allein dieser Grundsatz der

Ver-

Vernunft ist offenbar synthetisch. Denn in dem Begriffe eines Bedingten liegt zwar der Begriff einer Bedingung; aber keineswegs der Begriff des Unbedingten. Die Bedingung kann selbst wieder bedingt, in so fern von einer noch höheren Bedingung, und so fort ins Unendliche, abhängig seyn. Er ist aber auch noch ferner **transcendent**, weil kein Object der Erfahrung auf den Begriff des Unbedingten paßt; folglich für jeden Fall unbrauchbar, und keiner Rechtfertigung fähig. Wie eine *Synthesis a priori* von der Art, wie sie in dem angeführten Princip vorkömmt, möglich sey, läßt sich schlechterdings nicht erklären. In der Analytik wurden die synthetischen Urtheile a priori nur dadurch möglich, daß wir die reinen Denkformen auf das Schema der Zeit, und vermittels dieses auf die Erscheinungen bezogen. Aber hier fehlt es gänzlich an diesen Stücken: Das Unbedingte ist eine Idee, mit den Categorien und reinen Anschauungen, die nur auf das Feld der Erfahrung gehen, während dem jene alle Grenzen von dieser übersliegt, ungleichartig; mithin läßt sich nach der Methode, welche die Analytik einschlug, um die Synthesis a priori in den Erfahrungserkenntnissen begreiflich zu machen, obiges Princip schlechterdings nicht erklären. Es fehle also dem Grundsatze des Unbedingten, wenn er objectiv, oder constitutiv betrachtet wird, ein Beweis seiner Möglichkeit, und Realität, indem durch ihn gar keine, uns erkennbare, Objekte bestimmt werden können, weil er ganz transcendent, (das Gebieth der Erfahrung übersteigend) ist. Die Vernunft also kann uns auf keine

Weise,

Weise, weder in ihrem logischen, weder realen (transcendentalen) Gebrauche * mit übersinnlichen Gegenständen bekannt machen: mithin fällt die Metaphysik, als eine, in dem Sinne der Leibnitz-Wolfischen Schule, unmögliche Wissenschaft über den Haufen.

§. 45.

So gewiß es aber auch seyn mag, daß die drey angeführten Ideen bloß von subjectiver Realität sind, so machte doch die Vernunft von jeher mit ihnen einen objectiven Gebrauch, indem sie dieselbe hypostasirte, und zu Gegenständen besonderer Zweige der Metaphysik, als Wissenschaft, machte. Die psychologische Idee „Seele, nicht bloß als Idee, sondern als wirkliches Object betrachtet, und als, durch reine Vernunft nach denjenigen Prädicaten erkennbar, die uns die Erfahrung nicht lehret,

* Der logische Gebrauch der Vernunft bestehet darin, daß sie Schlüsse macht. Der reale aber, (wenn es einen solchen gäbe) würde darin bestehen, daß sie nicht bloß schon vorhandene Erkenntnisse des Verstandes unter sich zur Einheit verbindet, sondern daß sie Begriffe und Urtheile von Gegenständen aus sich selbst (wie fern sie, als von der Sinnlichkeit und der Vernunft ganz unabhängig, d. i. als ein ganz isolirtes, reines Vermögen betrachtet wird) hervorbringen könnte, die also unsre Erkenntniß-Sphäre weit über das Feld der Erfahrung erweitern würden.

ret, war der Gegenstand der rationalen Psychologie: Die cosmologische war der Vorwurf der rationalen Cosmologie; und endlich die theologische der Grund der rationalen Theologie. Allein alle diese, sonst so hoch gepriesene Wissenschaften, lösen sich, wie Seifenblasen in leeren Dunst auf, so bald der Kantische Satz als gültig angenommen wird, daß ihnen bloße Ideen d. i. Vernunftvorstellungen, denen kein reales Object correspondiret, zum Grunde liegen, und alle ihre Schlüsse auf lauter Sophistikationen hinauslaufen, indem wir von den Gegenständen jener Ideen schlechterdings Nichts wissen können. Daß dieser Satz wahr sey, zeigt die transcendentale Dialektik dadurch, daß sie erstens die Hauptsätze der rationalen Psychologie, 2tens die Sätze der cosmologie und Theologie anführt, und den Betrug aufdeckt, welcher in den Beweisen aller dieser Sätze verborgen liegt.

§. 46.

Die rationale Psychologie betreffend, beziehen sich alle Prädicate des äußern und innern Sinnes zuletzt auf die Vorstellung des Selbstbewußtseyns, wenn sie von uns erkannt werden sollen. Unser Ich ist das, was alle unsere Vorstellungen begleitet, und in dem sie insgesammt, als in ihrem letzten Subjecte inhäriren. Es selbst aber kann nicht weiter mehr als Prädicat eines andern Subjects gedacht werden. Mithin scheint unser Ich als denkendes Wesen, von dessen Daseyn uns das unmittelbare

telbare Zeugniß des inneren Sinnes versichert, das absolute Subject aller Accidenzen, und folglich uns nicht bloß in der Idee, sondern unmittelbar in der Anschauung gegeben, und in so fern zum Objecte einer Wissenschaft geeigenschaftet zu seyn, die Nichts aus der Erfahrung entlehnt, was diesem Subjecte zukomme, sondern alle seine Prädicate lediglich aus der Vorstellung des Ichs, mithin ganz a priori entwickelt. Es scheint also, daß es eine rationale Seelenlehre geben müsse, die von allem empyrischen frey, und lediglich durch die Vernunft über die Analysis der Vorstellung Ich, oder des Urtheils „ich denke„ aufgeführt ist. Die Sätze dieser Wissenschaft würden sich, wenn es eine solche wirklich gäbe, genau nach den jenigen Momenten richten, nach welche diese Vorstellung „Ich„, oder das Urtheil: ich denke„ bestimmbar ist. Nun ist jedes Urtheil nach einem vierfachen Gesichtspunkt bestimmbar, nämlich nach der Quantität, Qualität, Relation, und Modalität. Dem zu Folge würde auch die Vorstellung „Ich„ nach diesen Momenten bestimmt werden müssen, und die rationale Seelenlehre würde aus folgenden Hauptsätzen bestehen 1) **die Seele ist Substanz** 2) **ihrer Qualität nach einfach** 3) den verschiedenen Zeiten nach, in welchen sie da ist, **numerischidentisch**, d. i. Einheit nicht

* Weil wir uns das denkende Ich, als ein Ding an sich, als absolutes Subject, das man sonst schlechthin Substanz nannte, vorstellen, so fängt die Bestimmung dieses Ichs von der Categorie der Relation an.

nicht Vielheit (eine Person) 4) im Verhältnisse zu möglichen Gegenständen im Raume: das Daseyn des denkenden Subjects ist allein gewiß, das Daseyn aller äußern Gegenstände aber zweifelhaft.

§. 47.

Der Beweis für den Satz, daß die Seele eine Substanz sey, ist folgender: „Was nicht anders, als Subject gedacht werden kann, existirt auch nicht anders, als Subject, und ist also Substanz: Nun kann mein Ich, als ein denkendes Wesen, nicht anders, als Subject betrachtet werden, also existirt es auch nur als ein solches, ist mithin Substanz.„ Diesen Schluß erklärt Kant für einen Paralogism, d. i. für einen Schluß, der seiner Form nach falsch ist, weil das Denken, und der Begriff Subject in den beyden Prämissen in ganz verschiedener Bedeutung genommen wird. Im Obersatze wird es von einem Wesen überhaupt, folglich auch so, wie es in den Anschauungen gegeben werden mag, ausgesagt, und unter Subject oder Substanz ein beharrliches Object verstanden. Im Untersatze aber wird es nur in Beziehung auf das Selbstbewußtseyn genommen, wobey an gar kein Object gedacht, sondern nur die Beziehung auf das Ich, als logisches Subject (als die Form des Denkens) vorgestellt wird. Im ersteren wird von Dingen geredet, die nicht anders, als Subjecte gedacht werden können; im zweyten aber nicht von Dingen, sondern vom

Denken (indem man von allem Objecte abstrahiret) in welchem das Ich immer zum Subject des Bewußtseyns dient: daher im Schlußsatze nicht folgen kann: ich kann nicht anders, als Subject existiren, sondern nur: ich kann im Denken meiner Existenz mein Ich nur zum Subjecte des Urtheils brauchen, welcher Satz schlechterdings Nichts über die Art meines Daseyns eröffnet. (Kritik 2te Auflage S. 411 Anmerk.) Soll der gegebene Beweis logisch richtig seyn, so muß der Begriff „Denken und Subject in den beyden Prämissen in der nämlichen Bedeutung genommen werden. Nun bedeutet Subject im Untersatze nichts anders, als ein bloß logisches Subject d. i. ein Etwas, auf das sich alle andere Vorstellungen, als Prädicate, beziehen, ohne selbst auf ein anderes Etwas als Prädicat bezogen zu werden. Im Obersatze würde also auch von einem solchen bloß logischen Subjecte die Rede seyn müssen. Und dann käme im Schlußsatze nichts anders zum Vorschein, als daß die Seele eine bloß logische Substanz sey, nicht aber eine reele, die doch erwiesen werden sollte, und die einen durch den Gedanken „Ich„ vorgestellten, beharrlichen Gegenstand bezeichnete. Der ganze Schluß ist also, da er aus 4 Begriffen besteht, in dem der Mittelbegriff „als Subject gedacht werden" in einem doppelten Sinne genommen wird, paralogistisch, und, wenn die Paralogism verbessert wird, für das, was erwiesen werden sollte, schlechterdings nicht beweiskräftig. Denn es müßte gezeigt werden, daß der Seele, um Substanz zu seyn, der Charakter der Beharrlichkeit zukomme.

komme. Dieß aber ist unmöglich, so lange die Seele als Ding an sich betrachtet wird, wie es die rationale Psychologie wirklich thut; denn diese Categorie der Beharrlichkeit kann nur, wie die Analytik der Grundsätze lehrt, auf Erscheinungen, nicht aber auf Dinge an sich angewendet werden. Die rationale Psychologie ist also ihrem Hauptsatze nach eine Chimäre — eine unmögliche Wissenschaft.

§. 48.

Kann nicht gezeigt werden, daß die Seele eine Substanz sey, wenn sie als Ding an sich betrachtet wird, so kann auch nicht erwiesen werden, daß sie einfach, und numerischidentisch sey. Denn da diese Prädicate ihr nur, als einer Substanz, zukommen sollen; ihre Substantialität aber nicht erweisbar ist, so werden auch diese Prädicate chimärisch seyn müssen. Mithin fällt der 2te und 3te Satz der rationalen Psychologie mit der Unerweisbarkeit des ersteren von selbst weg, wenn auch die Beweise, die man ihnen zeither in der Metaphysik unterstellte, noch so bündig geführet wären. Allein dieß sind sie nicht; vielmehr sind sie, wie der ersteren precarisch, und paralogistisch. Der Beweis für die Einfachheit lautet so: „das, was kein Mannichfaltiges in sich enthält, und nicht einmal in der Vorstellung theilbar ist, ist absolut einfach: das Ich, als denkendes Subject, enthält kein Mannichfaltiges, und ist nicht einmahl in der Vorstellung theilbar, also ist es absolut einfach. —

Ge-

Gegen diesen Schluß läßt sich folgendes erinnern. 1) ist das Prädicat einfach: ein ganz negativer und abstrakter Begriff, und nur durch eine ganz negative Definition erklärbar — nämlich einfach ist das, was keine Theile hat, oder was nicht weiter mehr zusammengesetzt ist. Dieser abstrakte Begriff ist, so wie überhaupt jeder abstrakte Begriff, nur auf denjenigen Gegenstand anwendbar, von dem er abstrahirt worden. Folglich müßte er, wenn er irgendwo einen Sinn, eine Bedeutung und Anwendung hätte, auf Dinge anwendbar seyn, von denen das Merkmal „zusammengesetzt„ (als von welchem das „einfache„ nur das Gegentheil ist) abstrahirt worden, d. h. er müßte sich auf Körper beziehen, und nicht auf das denkende Wesen in uns, von welchem wir uns weder den Begriff „zusammengesetzt„ noch sein Gegentheil „einfach„ abstrahiren können. Auf das denkende Wesen in uns kann er so wenig angewendet werden, als der, von Gegenständen des äußern Sinns, abgezogene Begriff „schwarz, blau, roth 2c. Wer ihn darauf bezieht, gesteht eben dadurch, daß er die Natur abstrakter Begriffe gar nicht kenne. 2) Ist der ganze Schluß paralogistisch. Denn das Subject im Obersatze, von dem vorausgesetzt wird, daß es keine Mannichfaltigkeit habe, und nicht mehr theilbar sey, ist ein reales Ding überhaupt: das Ich aber, als Subject des Untersatzes, von dem behauptet wird, daß es gar nichts Mannichfaltiges habe, und nicht einmal in der Vorstellung theilbar sey, ist nur ein bloß logisches Subject, oder vielmehr, die bloße Apperception des Denkens. Diese

ent-

enthält freylich nichts mannichfaltiges, und theilbares in sich: Sie ist absolute Einheit. Aber hieraus kann nicht die absolute Einheit (Einfachheit) des denkenden Wesens, das jenem „Ich„ zum Grunde liegt, und ein würklicher Gegenstand ist, gefolgert werden. Sollte unter dem Ich (als Subject des Untersatzes) ein würkliches Object, das denkende Wesen selbst verstanden werden, so würde der Untersatz dieses Schlusses schlechterdings unerweisbar seyn. Denn von dem denkenden Wesen, als Dinge an sich können wir nach den Grundsätzen der Analytik schlechterdings nichts wissen. Folglich ist der vorgelegte Schluß in seinen Bedingnissen (den Mittelbegriff betreffend) doppelseitig, mithin paralogistisch, wie der erste. Zwar fehlt es nicht an einem Schlusse, wodurch der Untersatz, von dem Ich, als von einem wirklichen Gegenstande verstanden, erhärtet werden soll. Er ist folgender „Ich, als denkendes Subject, habe Gedanken, die einen Inbegriff vieler Vorstellungen bezeichnen: Ein Gedanke aber, als der Inbegriff vieler Vorstellungen, kann nur die Wirkung der absoluten Einheit des denkenden Subjects seyn, folglich ist mein „Ich„ als denkendes Subject einfach, — nicht mannichfaltig, nicht theilbar. Allein Schade, daß auch dieser Schluß wurmstichig ist! Denn der Untersatz ist entweder synthetisch, oder analytisch. Im ersten Falle entweder synthetisch a priori; oder a posteriori. Synthetisch a priori kann er nicht seyn, weil er keine Bedingung möglicher Erfahrung, welche den Charakter dieser Art Säze ausmacht, ist, oder weil die Synthesis a priori nur in Bezug auf Er-

scheinungen, nicht aber, wie hier geschieht, auf Dinge an sich, für uns möglich ist. Also *a posteriori*! Allein nebst dem, daß uns das Prädicat der absoluten Einheit nirgends in einer Anschauung gegeben, folglich der Begriff des selben ganz leer ist, würde auch die Nothwendigkeit des Satzes verloren gehen, indem diese niemahls a posteriori dargethan werden kann. Er muß also analytisch seyn. Allein aus der collectiven Einheit der einzelnen Vorstellungen, aus denen ein Gedanke besteht, kann eben so wohl die collective Einheit der daran mitwirkenden Substanzen, als der absoluten Einheit des Subjectes gefolgert werden, so wie, wenn mehrere Kräfte zusammenwirken, aus dem Effecte Nichts, als die collective Einheit der wirkenden Kräfte gefolgert werden kann. Für jeden Fall also ist das Argument precarisch, und folglich die Einfachheit der Seele unerwiesen, und nach dem vorigen auch auf immer unerweisbar.

§. 49.

Der dritte Satz der rationalen Psychologie stützt sich auf folgenden Schluß: „ich bin mir der numerischen Identität meiner Selbst bey allem Wechsel meiner Vorstellungen bewußt; oder bey allen meinen Gedanken, und ihrem Wechsel bleibe ich noch immer das selbe, was ich vorher war: also ist mein Ich numerischidentisch, mithin Person. Dieser Beweis ist eben so, wie der vorige, fehlerhaft. Er beweist eine bloß logische Identität des Ichs,

in meinem Bewußtseyn, als eines bloß logischen Subjectes. Und folgert hieraus per sophisma figurae dictionis die objective Identität der Seele, als Objectes, das jener logischen Vorstellung „ich denke ꝛc. zum Grunde liegt. Nun kann ich doch von der Identität des Bewußtseyns meines Ichs, als logischen Subjectes, nicht auf die Identität, und objective Beharrlichkeit des Ichs, als eines unbekannten Substrats jenes Bewußtseyns schließen. Mithin fällt auch dieser Beweis in die Klasse der Paralogismen.

§. 50.

Der Beweis für den 4ten Satz lautet „Alles das, was ich unmittelbar wahrnehme, ist gewiß: alles aber, worauf ich nur, als auf eine Ursache, schließen kann, ist zweifelhaft. Das Daseyn meines denkenden Subjects nehme ich unmittelbar wahr; das Daseyn der äußern Gegenstände aber schließe ich nur, als Ursache meiner Wahrnehmung. Jenes ist also allein gewiß, dieß aber ist zweifelhaft. Dieser Beweis ist gültig, wenn man die Gegenstände außer uns als Dinge an sich betrachtet, die würklich außer uns existiren, denn von einer gegebenen Würkung kann ich zwar auf einer Ursache sicher schließen, aber nur zweifelhaft auf eine bestimmte Ursache — Ich würde also nie sicher wissen, ob meine Wahrnehmungen, Würkungen von den Gegenständen oder von sonst einer Ursache seyen; ihr Daseyn wäre zweifelhaft. Aber falsch ist er, wenn wir nach der Anweisung der Aesthetik die

Ge-

Gegenstände außer uns nur für Erscheinungen nehmen. Denn diese existiren lediglich in uns, und ihr Daseyn wird von uns unmittelbar wahrgenommen, so gut, als das Daseyn unserer Seele, als denkenden Subjectes. Folglich sind wir von dem Daseyn der Körper (als Erscheinungen) eben so gewiß, als vom Daseyn des denkenden Subjectes selbst. Dem allem zu Folge ist die rationale Psychologie ein Geweb von lauter Trugschlüssen, und für uns eine unmögliche Wissenschaft.

§. 51.

Die cosmologische Idee, auf welche die Vernunft durch die Form des hypothetischen Vernunftschlusses geführt wird, geht auf die absolute Vollständigkeit — Totalität — der Reihe von Bedingungen, welche in der Welt, als dem Inbegriffe der Erscheinungen, angetroffen wird. In wie fern nun diese Idee zum Objecte gemacht, und, als solches, durch die Vernunft bestimmt wird, entspringt die rationale Cosmologie, in welcher man zeither über den Ursprung der Welt, Zusammenhang ihrer Theile (Nexus cosmicus) und über die Natur der Körper ganz a priori philosophirte, wenigstens, wie es Manche besseren Schlages thaten, ex Natura corporum a posteriori cognita Schlüsse zog, die über die Erfahrung hinausgingen. Daß sie aber eine unmögliche Wissenschaft sey, erhellet schon daher, weil sie sich mit dem jenigen abgibt, was von der Welt, als

einem Dinge an sich betrachtet, nach den Aussprüchen der Vernunft gültig seyn soll, da wir doch von keinem Dinge an sich ein reales Erkenntniß haben können. Aber das merkwürdigste ist, daß hier die Vernunft mit sich selbst in Widerstreit geräth, und daß die ganze rationale Cosmologie aus Antinomien, d. i. aus Sätzen besteht, derer Gegentheil gleich stark erwiesen werden kann. Die Anzahl dieser Sätze kann nach dem Systeme der Caterogien genau und vollständig ausgemittelt werden. Denn da die cosmologische Idee nur auf die Totalität der Reihe von Bedingungen geht, welche in der Erscheinungswelt angetroffen wird, so muß es überhaupt ihrer so viele geben, als es Reihen der Bedingungen in der Sinnenwelt gibt. Diese Reihe der Bedingungen können aber genau nach der Tabelle der Categorien bestimmt werden, folglich müssen sich auch die cosmologischen Ideen, oder Antinomien nach dem Systeme der Categorien richten.

§. 52.

Nach der Tafel der Categorien gibt es 4 Reihen von Bedingungen in den Erscheinungen, die sich alle subordinirt sind. 1) Sind in Rücksicht der Quantität Zeit und Raum die ursprünglichen Quanta aller Phänomenen, und beyde bilden eine Reihe von Bedingungen. Denn die gegenwärtige Zeit ist nicht möglich, ohne die zunächst vorhergehende, und diese wieder nicht, ohne eine andere vorausgehende, woher denn nothwendig eine Reihe

von

von Bedingten, und Bedingungen entspringet. Eben so setzt jeder begrenzte Raum einen Andern voraus, der ihn begrenzt, u. s. f. In Rücksicht der Quantität gibt es also in den Erscheinungen eine Reihe von Bedingungen, die auf die Dauer und Ausdehnung der Welt gehen. Die Vernunft fordert also in Rücksicht der Categorie der Quantität absolute Vollständigkeit der Größe der Welt in Betreff ihrer Dauer und Ausdehnung. 2) In Rücksicht der Qualität ist das Reale in den Erscheinungen, d. i. die Materie, welches der Empfindung correspondirt, auch ein Bedingtes, dessen Bedingungen die Theile sind, aus denen das Ganze besteht. Die Vernunft fodert in diesem Regreß von Bedingung zu Bedingung absolute Vollständigkeit in der Theilung der Materie. 3. Nach der Categorie der Relation, wo Ursache und Wirkungen eine Reihe von Bedingungen dadurch bilden, daß jede Ursache wieder als bedingt angesehen werden muß, fodert die Vernunft Totalität der Bedingungen, von denen das Entstehen einer Erscheinung abhängt. Endlich 4) In Rücksicht der Modalität bildet das Zufällige ein Daseyn eine Reihe von Bedingungen, derer absolute Vollständigkeit nur in einer allerersten Ursache angetroffen wird, die nicht mehr zufällig sondern absolut nothwendig ist. Dem zu Folge gibt es vier cosmologische Ideen, deren eine jede auf die absolute Vollständigkeit der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten geht. Die Vernunft sucht nämlich absolute Vollständigkeit 1) in der Zusammensetzung der Welt, in Rücksicht des Raumes, den sie einnimmt, und der Zeit, in welcher sie existiret;

2) in der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung in Absicht auf die Materie; in der Entstehung einer Erscheinung überhaupt 4) in der Abhängigkeit des Daseyns des Veränderlichen in der Erscheinung. Mehrere Reihen von Bedingungen, wozu die Vernunft die Totalität suchte, gibt es nicht. Denn obgleich die Categorie der Substanz und Accidenz, und der Communion eine Reihe von Bedingungen bilden, so sind sich diese doch nicht subordinirt, sondern nur coordinirt. Die Accidenzen z. B. so fern sie der Substanz inhäriren, machen keine Reihe von Bedingungen aus, deren eine die andere voraussetzte, und also einen Regressus nothwendig machten. Sie existiren bloß nebeneinander, in dem Verhältnisse der Coordination. In Ansehung der Substanz aber sind sie ihr nicht subordiniret, sondern die Art zu existiren, der Substanz selber. Das nämliche gilt von den Categorien der Gemeinschaft. In Rücksicht dieser also hat die Vernunft keinen Grund, regressiv auf Bedingungen und zum Unbedingten zu gehen. Diese vier cosmologische Ideen führen nun die Vernunft auf vier Behauptungen, wovon einer jeden, nach eben so scheinbaren und bündigen Gründen, als die jenigen sind, worauf sie beruhet, eine, ihr widersprechende gegenüber steht, weswegen sie auch Antinomien der Vernunft genannt werden. Die Vernunft geräth also hier, was das merkwürdigste Phänomen ist, mit sich selbst in Widerstreit, aus dem sie sich nicht anders helfen kann, als durch die Annahme des Satzes, daß wir die Gegenstände nicht erkennen, wie sie an sich sind, sondern nur, wie sie uns erscheinen.

§. 53.

§. 53.

Erste Antinomie.

Satz

Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und ist dem Raume nach begrenzt.

Beweis.

Wäre die Welt Anfangslos, so wäre schon bis zu jedem gegebenen Augenblick eine Ewigkeit verlaufen, mithin eine unendliche Reihe aufeinander folgender Zustände der Dinge verflossen. Nun ist eine unendliche Reihe, die schon verflossen und vollendet wäre, etwas widersprechendes. Denn eben deswegen heißt sie unendlich, weil sie niemahls successiv vollendet seyn kann. Die Welt muß also einen Anfang haben. — Eben

Gegensatz.

Die Welt hat keinen Anfang in der Zeit, und ist dem Raume nach unbegrenzt.

Beweis.

Hätte die Welt, als ein Totum der Erscheinungen, einen Anfang in der Zeit, so müßte eine Zeit gewesen seyn, darin sie nicht war, also eine leere Zeit. Nun aber kann kein Ding in einer leeren Zeit entstehen, weil kein Theil einer leeren Zeit vor einem andern eine Bedingung des Daseyns eines Dinges vor der des Nichtseyns enthält. Folglich muß die Welt anfangslos seyn. Eben so, wenn die Welt, als absolutes Gan-

so,

so, wenn die Welt dem Raume nach, den sie einnimmt, egrenzenlos wäre, so wäre sie, als ein wirkliches Quantum in Raume und Zeit gedacht, ein unendlich gegebenes Ganze. Nun aber kann ein solches unbegrenztes Ganze von uns weder auf einmahl angeschaut, noch seiner Totalität nach durch die successive Addition seiner Theile gedacht werden. Denn diese Addition würde, eben weil das Ganze unendlich ist, nur in einer unendlichen Zeit vollendet werden können. Mithin müßte eine unendliche Zeit ablaufen, um die Größe der grenzenlosen Welt zu denken. Dieß aber ist widersprechend; also muß die Welt dem Raume nach begrenzt seyn.

zes im Raume, dem Raume nach begrenzt wäre, so befände sie sich in einem grenzenlosen leeren Raume, und stände mit diesem in Verhältniß. Nun aber ist ein leerer Raum für uns gar nicht wahrnehmbar, folglich für uns kein Gegenstand, mit dem die Dinge der Erscheinungswelt in Verhältniß stehen könnten. Dieses Verhältniß also, welches die Welt zum leeren Raume hätte, wäre ein Verhältniß zu einem Nichts; folglich wäre es selbst = 0. Die Begrenzung der Welt durch einen leeren Raum ist also selbst Nichts, mithin ist die Welt in Ansehung der Ausdehnung durch keinen Raum begrenzt.

§. 54.

§. 54.

Zweyte Antinomie der reinen Vernunft.

Satz.

Alles in der Welt ist einfach, oder besteht aus einfachen Theilen.

Beweis.

Bestånde in der Welt das Zusammengesetzte nicht aus einfachen Elementen, sondern wåre alles in's Unendliche fort zusammengesetzt, so wůrde, wenn man in Gedanken alle Zusammensetzung aufhebt, Nichts ůbrig bleiben. Nicht die einfachen Theile, weil es nach der Voraussetzung keine gibt. Nicht das Zusammengesetzte, weil alle Zusammensetzung in Gedanken ex hypothesi aufgehoben worden; es wůrde also gar

Gegensatz.

Nichts in der Welt ist einfach, oder besteht aus einfachen Theilen.

Beweis.

Gesetzt, die zusammengesetzten Substanzen in der Welt bestånden aus einfachen Theilen, so wůrde folgen, daß, da jede Zusammensetzung ein Adgregat mannichfaltiger Theile involvirt, folglich nur im Raume möglich ist, jeder Theil der zusammengesetzten Substanz einen Theil des Raums, die ganze Substanz also gerade so viel Raum einnehmen wůrde, als die einzelnen Råume ausweisen, die ihre einzelnen

keine

keine Substanz in meiner Vorstellung übrig bleiben. Entweder kann also die Aufhebung aller Zusammensetzung gar nicht gedacht werden, oder muß, wenn wir sie uns denken, etwas übrig bleiben, was absolut einfach (omnis compositionis expers) ist. Die Zusammensetzung ist aber nur eine zufällige Relation der Substanzen, als welche, in wie fern ihnen der Character der Beharrlichkeit zukommt, für sich bestehen. Sie kann also aufgehoben werden, ohne daß das einfache Wesen, als das allein beharrliche verginge. Folglich sind alle zusammengesetzte Substanzen in der Welt einfach.

Theile einnehmen. Die einfachen Theile müßten also auch einen Theil des Raums einnehmen. Die Theile des Raumes sind aber selbst Räume, und was im Raume existiret, muß ein Mannichfaltiges auseinander haben. Mithin müßten auch die elementa simplicia ein Mannichfaltiges, außerhalb einander befindliches haben. Dieß aber widerspricht den Begriffen von ihnen, also kann das Zusammengesetzte nicht aus Monaden bestehen.

§. 55.

§. 55.

III. Antinomie.

Satz.

Nicht alles geschieht in der Welt nach Naturgesetzen, sondern es gibt auch eine Caussalität durch Freyheit.

Beweis.

Gesetzt, es geschehe in der Welt Alles nach Naturgesetzen, und es gebe in ihr keine unbedingte Caussalität, so setzt alles, was in der Zeit geschieht, etwas voraus, worauf es nothwendig folgt. Dieß vorhergegangene ist wieder etwas geschehenes, weil es nach der Voraussetzung bedingt ist, mithin setzt es eine noch ältere Caussalität voraus. Diese, als wieder etwas geschehenes wieder eine Andere; und so

Gegensatz.

Alles in der Welt geschieht nach Naturgesetzen, und es gibt keine Freyheit.

Beweis.

Fände in der Welt, als einem Ganzen von Erscheinungen, die nach dem Caussalitätsgesetze zusammenhängen, eine Caussalität durch Freyheit statt, so gäbe es ein Vermögen, einen Zustand, und eine Reihe von Folgen des selben, von selbst, das heißt, so anzufangen, daß Nichts vorausgehet, wodurch die Caussalität der, allererst eine Reihe von Handlungen anfangenden Ursache, bestimmt würde.

(Denn

würde eine unendliche Reihe von subordinirten Ursachen zum Vorschein kommen, wovon keine die oberste und absolut nothwendige wäre. Die ganze Reihe wäre also bedingt, ohne oberste Bedingung, mithin niemahls vollendet.

Nun aber fodert das Gesetz der Natur, daß Nichts ohne hinreichend bestimmte Ursache in der Welt geschehe; folglich kann nicht alles nach Naturgesetzen geschehen — es muß eine Unbedingte, absolut erste Ursache geben, die, ohne durch eine andere Ursache bestimmt zu seyn, folglich von selbst eine Reihe von Erscheinungen anfangen kann, d. i. eine Caussalität durch Freyheit.

(Denn dieß sagt der Begriff der Freyheit, metaphysisch, und transcendental genommen) jeder Anfang zu handeln setzt aber einen Zustand voraus, worin die, zu handeln beginnende, Ursache noch nicht handelte. Der Zustand also, in welchem die Caussalität durch Freyheit eine Reihe von Handlungen allererst anfängt, dürfte von ihrem vorhergehenden Zustande schlechterdings nicht bestimmt seyn, und aus ihm, als Würkung, folgen. Das Caussalitätsgesetz, vermöge dessen alles, was geschieht, d. h. zu seyn anfängt, eine vorhergehende Ursache haben muß, hätte folglich hier keine Gültigkeit, mithin kann es in der Welt keine Caussalität durch Freyheit geben, weil sonst das Caussalitätsgesetz und mit ihm alle Erfahrung zerstöret würde.

§. 56.

§. 56.

IV. Antinomie.

Satz.

Es existirt ein schlechthin nothwendiges Wesen, als die oberste Ursache der Welt, und selbst zur Welt gehörig.

Gegensatz.

Es existirt kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder in, noch außer der Welt, als ihre Ursache.

Beweis.

Wenn kein schlechthin nothwendiges Wesen existirte, so ist das Seyn jedes Dinges in der Erscheinungswelt zufällig, und bedingt. Es gibt also etwas Bedingtes ohne Unbedingtes, das heißt, eine Reihe von bedingten Dingen, ohne Totalität der Bedingungen. Dieß ist widersprechend, weil alles Bedingte das Unbedingte als seinen letzten Träger, fodert. Folglich muß es ein schlechthin nothwendiges Wesen geben. Wä-

Beweis.

Wäre ein schlechthin nothwendiges Wesen in der Welt, als einem Ganzen der Erscheinungen, so würde es in der Reihe der Veränderungen der Welt einen schlechthin nothwendigen, unbedingten Anfang geben, was doch dem Gesetze der Caussalität widerspricht, nach welchem jede Ursache in der Erscheinungswelt wieder bedingt ist. Also müßte die Reihe der Weltveränderungen selbst anfangslos und nothwendig seyn.

re nun dieses Wesen nicht zur Welt gehörig, so wäre es nicht in der Zeit, und finge doch eine Reihe der Dinge in ihr an. Nun muß aber vor jedem Anfang eine Zeit vorhergehen, worin das Angefangene noch nicht war. Die Caussalität des nothwendigen Wesens gehört also zur Zeit, mithin es auch selbst, folglich zur Welt, als dem Inbegriffe der Erscheinungen in der Zeit.

Dieß aber ist unmöglich. Denn alle Theile dieser Reihe sind zufällig und bedingt: Folglich kann aus ihnen kein Ganzes entspringen, das nothwendig ist. In der Welt also existirt kein schlechthin nothwendiges Wesen. Es existirt aber auch nicht außer der Welt. Denn wäre es, als Ursache der Welt, außer der Welt, so müßte es, weil es die ganze Reihe der Weltveränderungen zuerst anfing, selbst anfangen, zu handeln. Seine Caussalität also würde in die Zeit; eben darin aber in den Inbegriff der Erscheinungen, d. i. in die Welt gehören, folglich das nothwendige Wesen selbst nicht außer der Welt existiren, was doch der Voraussetzung widerspricht.

§. 57.

§. 57.

Die Auflösung dieses vierfachen Widerstreites der Vernunft mit sich selbst, ist nach Kant folgende. Den beyden ersten Antinomien liegt ein widersprechender Begriff zum Grunde, und daher kommt es, daß beydes, Satz und Gegensatz in ihnen falsch ist. Denn zwey einander contradictorisch entgegengesetzte Sätze können nicht alle beyde falsch seyn, außer, wenn der Begriff selbst widersprechend ist, der beyden zum Grunde liegt. Z. B. Die zwey Sätze „ein viereckigter Zirkel ist rund, und ein viereckigter Zirkel ist nicht rund, sind alle beyde falsch, ob sie gleich contradictorisch sind, von denen sonst die Regel gilt, daß von der Wahrheit des einen, die Falschheit (und umgekehrt) des Andern abhange. Den ersten Satz betreffend, ist es falsch, daß der genannte Zirkel rund sey, weil er ex hypothesi viereckigt ist. Es ist aber auch falsch, daß er nicht rund sey, eben weil er Zirkel ist. Der Begriff des viereckigten Zirkels ist selbst widersprechend, und so sind unter seiner Voraussetzung die zwey contradictorische Sätze zugleich falsch. Eben so sind die beyden ersten Antinomien, Satz und Gegensatz, zugleich falsch, weil ihnen ein widersprechender Begriff zum Grunde liegt. Dieser Begriff ist die **Welt als Ding an sich betrachtet.** Die Welt ist für uns kein Objekt der Erkenntniß, außer in so fern sie von uns in Raum und Zeit angeschaut wird. Daß wir sie aber in Raum und Zeit anschauen, kommt nach dem Ausspruche der Aesthetik lediglich daher, weil Raum und

Zeit Formen unserer Sinnlichkeit sind. Ohne diese Sinnlichkeit voraus zu setzen, kann ich nicht sagen, daß die Welt an sich selbst in Raume und in der Zeit sey. Denn da würde ich mir offenbar widersprechen, indem, wenn ich Raum und Zeit zu Formen der Sinnlichkeit mache, ich eben dadurch gestehe, daß die Dinge an sich betrachtet (unabhängig von unserer Sinnlichkeit) nicht im Raume und in der Zeit existiren. — Wenn wir also nach der Größe der Welt, dem Raume und der Zeit nach, in denen sie existirt, fragen, so muß, wie billig, von der Erscheinungswelt, als welche nur allein in Raume und in der Zeit existirt, die Rede seyn. Da ist es aber für alle unsere Begriffe eben so unmöglich, zu sagen, die Welt sey **unendlich**, als, sie sey **endlich**. Denn keines von beyden ist in der Erfahrung enthalten, weil weder von einem unendlichen Raume, oder unendlicher verflossener Zeit, noch der Begrenzung der Welt durch einen leeren Raum, oder eine vorhergehende leere Zeit, Erfahrung möglich ist. (prolegg. S. 148) Also müßte diese, auf die eine, oder auf die andere Art bestimmte Größe der Welt in ihr selbst liegen, abgesondert von aller Erfahrung und Anschauung, das ist, in ihr, als Ding an sich selbst. Nun aber ist, nach dem obigen, die Sinnewelt, als Ding an sich betrachtet ein Widerspruch. Denn als Sinnewelt im Raume und in der Zeit ist sie nur Erscheinung, die eine besondere subjective Vorstellungsart in uns voraussetzt. Und als Ding an sich, würde sie keine Erscheinung seyn, sondern unabhängig von unserer Vorstellungsart existiren.

Da

Da also die Frage über die Größe der Welt in Betreff ihrer Ausdehnung, und Dauer, wenn sie beantwortlich seyn soll, ein widersprechender Begriff (die Sinnewelt als Ding an sich) zum Grunde gelegt werden muß; das logische Merkmahl eines widersprechenden Begriffes aber eben darin besteht, daß unter seiner Voraussetzung zwey widersprechende Sätze zugleich falsch sind: so folgt, daß die Auflösung dieses Problems allemahl falsch seyn werde, man mag sie nun nach dem Satze oder Gegensatze geben. Das nähmliche gilt von der zweyten Antinomie (Proleg. S. 149.)

§. 58.

Den beyden übrigen Antinomien liegt zwar kein widersprechender Begriff zum Grunde; in ihnen wird nicht, wie bey den beyden ersten, das jenige, was sich widerspricht, als in einem Begriffe vereinbar gedacht: Gleichwohl wird eine Voraussetzung gemacht, welche falsch ist, und daher kömmt der Widerstreit zwischen Satz und Gegensatz, der in der That nicht statt findet. Diese falsche Voraussetzung ist: daß das jenige, was in einem Begriffe, nur nach verschiedener Rücksicht, vereinbar ist, als sich widersprechend vorgestellt wird; folglich, da bey den zwey ersten Antinomien alle beyde antithetische Sätze falsch waren, werden hier alle beyde wahr seyn können, da der Widerstreit auf einer bloß falschen Voraussetzung beruht. Diese falsche Voraussetzung recht zu verstehen, ist zu bemerken, daß alle Dinge, die wir er-

kennen, unter einem doppelten Gesichtspuncte gedacht werden können. Sie sind einmahl Erscheinungen, und als solche für uns nur erkennbar, und dem Caussalitätsgesetze, das überall Nothwendigkeit, und einen unendlichen Regreß in der Reihe der Bedingungen involvirt, unterworfen. In dieser Hinsicht ist der Gegensatz der dritten und vierten Antinomie wahr. — Diesen Erscheinungen aber liegt noch ein intelligibler Gegenstand zum Grunde — Ein Ding an sich, das für uns im Bezug auf die Erkennbarkeit, auf immer ein = X, ein unerkennbares Etwas bleibt. In Rücksicht dieses Gegenstandes kann auch der Satz der beyden Antinomien wahr seyn. Satz und Gegensatz ist also in dem Begriffe der Welt, in wie fern er unter einer verschiedenen Rücksicht genommen wird, einmahl als Erscheinung, und einmahl als Ding an sich vereinbar, mithin die doppelte Antinomie nur scheinbar. Würde aber das Subject der Freyheit z. B. gleich den übrigen Gegenständen, als bloße Erscheinung vorgestellt, so wäre der Widerspruch unvermeidlich. Denn es würde eben dasselbe (Freyheit) von einerley Gegenstand in der selben Bedeutung (als Erscheinung) zugleich bejahet und verneinet werden. Wird aber Naturnothwendigkeit nur auf Erscheinungen bezogen, und Freyheit auf das Ding an sich, das der Erscheinung zum Grunde liegt, so entspringt kein Widerspruch. — Dem zu Folge (die weitere Ausführung muß bey Kant selbst nachgelesen werden) ist der Widerstreit der Vernunft mit sich selbst nur dadurch vertilgbar, wenn man zugibt, daß wir die Dinge nicht er-

kennen, wie sie an sich sind, sondern bloß, wie sie unter den Formen der Sinnlichkeit Raum und Zeit erscheinen. Da nun in diesem Hauptsatze der Formaln, der kritische Idealism besteht, den Kant in seiner Aesthetik aufstellt, so erhellet, daß die Antinomie der reinen Vernunft ein indirecter Bestätigungsgrund für die Wahrheit dieses Idealism, folglich für die Wahrheit des Fundamentes der ganzen Kantischen Vernunftkritik sey.

§. 59.

Die theologische Idee — All der Realität — welche die Vernunft zur durchgängigen Bestimmung der Dinge überhaupt gebraucht, **realisirt**, **hypostasirt**, und so fort als Subjekt gedacht, oder **personifizirt** ist das Objekt der rationalen Theologie. Die Vernunft, um das Daseyn des allerrealsten Wesens d. i. Gottes zu erweisen, hat von jeher dreyerley Wege eingeschlagen 1) **Den ontologischen**, auf dem sie aus der bloßen Möglichkeit des allerrealsten Wesens dessen würkliche Existenz folgerte. 2) Den cosmologischen, bey dem sie das Daseyn irgendeines Dinges überhaupt zum Grunde legte, und von der Zufälligkeit des selben auf das Daseyn einer nothwendigen

* ὑποστασις (Subsistenz) bezeichnet das für sich bestehen der Substanzen, oder die Art, wie die Substanzen existiren, zum Unterschiede der Art, wie die Accidenzen existiren, welche Existenz die Inhärenz genannt wird.

gen Ursache, und von dem Begriffe dieser auf das Daseyn eines allerrealsten Wesens d. i. Gottes schloß. 3) Den physikotheologischen, der von der Ordnung und Regelmäßigkeit der Welt, die aus der Erfahrung hervorleuchtet, ausgeht, und bey dem Daseyn einer vernünftigen Ursache, die man Gott nennt, endigt. Dieser Physikotheologische Beweis war sonder Zweifel der erste, den die Vernunft aufstellte. Denn er liegt unsern Sinnen, denen der Naturmensch vor der Cultur seines Geistes am meisten folgt, am nächsten. Auf ihn folgte der Cosmologische am Leitfaden der Speculation, da die Vernunft schon durch die Beobachtung und Vergleichung der Erfahrungs data geschärft war. Und auf diesen kann endlich durch des Cartes der ontologische, der ganz am Leitfaden der Speculation fortgeht. Da sich gleichwohl alle übrige in den ontologischen zuletzt verlieren, und ganz auf ihm beruhen, so muß die Prüfung von dem ontologischen anfangen, und beym physikotheologischen endigen.

§. 60.

Die Hauptmomente des ontologischen Beweises sind folgende. „Alles, was keinen Widerspruch enthält, ist möglich: Nun involvirt das Daseyn des allerrealsten Wesens keinen Widerspruch, also ist es möglich. Das Daseyn ist aber selbst eine Realität, folglich muß ihm, da es das allerrealste Wesen ist, folglich alle Realitäten besitzt, auch das Daseyn zukommen. Es existirt also

würklich,

würklich, und zwar nothwendig. Daß dieser Beweis nichtig, und von allen Seiten her wurmstichig sey, ist allen Philosophen bessern Schlages längst bekannt. Keiner beruft sich deswegen mehr auf ihn, selbst von denen nicht, welche das Daseyn Gottes durch Gründe der bloß theoretischen Vernunft erweisen zu können glauben. Der Hauptfehler liegt darin, daß das Daseyn unter die Realitäten gezählt wird, da es doch nichts anders ausdrückt, als ein bloßes Verhältniß, in welchem ein Ding zu unserm Erkenntnißvermögen stehet. Folglich müßte das allerrealste Wesen, wenn es ein Gegenstand der Erkennbarkeit für uns seyn sollte, nicht eine bloße Idee, sondern Etwas seyn, das im Raume und in der Zeit von uns angeschaut, und nach den Categorien gedacht werden könnte. Denn dieß ist das Verhältniß zu unserm Erkenntnißvermögen, in welchem alle Dinge nothwendig stehen müssen, die von uns erkannt werden sollen. — Zweytens ist der Satz, daß das allerrealste Wesen möglich sey, noch lange nicht dadurch erwiesen, daß man sagt, es sey denkbar, weil sein Begriff keinen Widerspruch involvire. Denn dieß gründet nichts mehr, als eine bloß logische Möglichkeit. Ob aber der Begriff, der sich nicht selbst widerspricht, und in so fern eine logische Möglichkeit aussagt, auch eine objective Realität habe, d. h. ob er kein leerer Begriff sey, sondern ein Object bezeichne, das auch möglich ist; d. h. von uns unter den formalen Bedingungen der Sinnlichkeit, und des Verstandes erkannt werden könne, dieß ist eine andere Frage, die nicht nach dem Princip entschieden werden

den kann „Alles, was sich nicht selbst widerspricht, ist möglich: Denn der Satz „Etwas ist möglich, oder würklich — ist ein synthetischer Satz, wie Kant (Kritik S. 626 seq) ausführlich erweiset: es kann also nicht so fort aus Begriffen, die sich nicht selbst widersprechen, gefolgert, sondern muß nach den Grundsätzen der Modalität, die in der Analytik aufgestellt werden, und die drey Arten, wie ein erkennbarer Gegenstand zu unserm Erkenntnißvermögen sich verhalten könne, aussagen, ausgemittelt werden.

§. 61.

Der cosmologische Beweis legt die Erfahrung von dem Daseyn eines Etwas überhaupt zum Grunde, und schließt so: Wenn Etwas existiret, so muß auch ein schlechthin nothwendiges Wesen existiren. Nun existire zum mindesten ich selbst, also existirt auch ein absolut nothwendiges Wesen. Der Beweis des Obersatzes ist: Alles was existiret, ist seiner Existenz nach entweder nothwendig, oder zufällig. Ist es nothwendig, so haben wir, was wir verlangten, — ein absolut nothwendiges Wesen. Ist es aber zufällig, so setzt es, nach dem Princip der Caussalität, eine Bedingung, als seine Ursache voraus. Diese Bedingung, wenn sie wieder bedingt ist, setzt eine noch höhere Bedingung voraus, und so gilt der Regressus bis zu einer Ursache, die nicht mehr bedingt, und folglich absolut nothwendig ist. Mithin muß ein absolut

solut nothwendiges Wesen existiren. — Das aber, was absolut nothwendig existiret, muß durch sich selbst, oder durch seinen Begriff durchgängig bestimmt seyn, d. h. in Ansehung aller möglichen sich entgegengesetzten Prädicate muß es durch eines der selben bestimmt seyn, weil jedes existirende Ding nur auf eine einzige Art, das ist, durchgängig bestimmt ist, und bestimmt werden kann. Nun ist nur ein einziger Begriff von einem Dinge möglich, der das selbe durchgängig bestimmt, nähmlich der Begriff des allerrealsten Wesens, weil dieses alle mögliche, sich nicht widersprechende Prädicate besitzet; also ist der Begriff des allerrealsten Wesens der einzige, dadurch ein nothwendiges Wesen gedacht werden kann, mithin da dieses existiret, so existiret ein allerrealstes Wesen d. i. Gott nothwendig. — Auch dieser Beweis ist fehlervoll. Denn sein Hauptnerve beruhet auf dem Satze, daß, wenn etwas zufälliges existirt, auch etwas nothwendiges existiren müsse. Nun erkennen wir bloße Erscheinungen. Alle Erscheinungen aber, als bedingt, stehen unter dem Gesetze der Caussalität, und dieses involvirt Nichts weiters, als daß, wenn etwas bedingtes gegeben ist, auch eine Bedingung da seyn müsse. Diese Bedingung ist aber wieder bedingt, und so kommen wir nach diesem, bloß auf Gegenstände der Erfahrung anwendbaren Caussalitätsgesetze, auf eine unendliche Reihe lauter bedingter Gegenstände, wovon ein jeder zugleich wieder die Bedingung eines Andern ist. Wir kommen nie auf eine allerletzte, absolute Bedingung, die außer der Phänomenen-Reihe liegen müßte.

Der

Der Grundsatz der Caussalität, der dem Obersatze des ersten Arguments zum Grunde liegt, ist also fälschlich so weit ausgedehnet, um nach ihm aus dem Daseyn eines zufälligen Dinges, das Daseyn eines nothwendigen, und in so fern jenseits der Erfahrung gelegenen Wesens zu folgern. Er ist constitutiv angewandt, da er doch bloß regulativ ist; d. h. bloß anweiset, daß wir bey einer gegebenen Erkenntniß nicht stehen bleiben, sondern die Ursache derselben stets in einer höhern Bedingung aufsuchen sollen, ohne jemahls das Feld der Erfahrung zu überfliegen. Ferner ist das cosmologische Argument im Grunde kein Anderes, als das ontologische, nur unter einem neuen Zuschnitte. Denn sein Hauptnerve ist, „ein jedes schlechthin nothwendiges Wesen, ist zugleich das allerrealste Wesen. Dieser Satz, sagt Kant, muß sich, wie alle bejahende Urtheile per accidens umkehren lassen; „Einige allerrealste Wesen sind zugleich schlechthin nothwendige Wesen; und da ein ens realissimum von einem andern in keinem Stücke unterschieden ist, so läßt sich schlechthin umkehren; „ein jedes allerrealstes Wesen ist ein nothwendiges Wesen. Da erhellet aber, daß aus dem Begriffe des allerrealsten Wesens, obgleich nur versteckter Weise, der Begriff der absoluten Nothwendigkeit im Daseyn gefolgert werde, wie es der ontologische Beweis that, der cosmologische aber zu vermeiden versprach, in der That aber nicht vermied. Dem zu Folge taugt auch dieser Beweis Nichts, um das Daseyn eines entis realissimi, d. i. Gottes zu erhärten.

§. 62.

§. 62.

Aus den nähmlichen Gründen ist das physikotheologische Argument wurmstichig, und für denjenigen, der eine feste Ueberzeugung verlangt, unbefriedigend. Es ist folgendes: In der Welt herrscht die größte Ordnung, Schönheit und Zweckmäßigkeit. Diese Ordnung weiset unwiderstehlich auf Absicht und Zweck hin. Folglich kann die nach Absichten und Zweck eingerichtete Welt kein Werk der blind würkenden Natur seyn, sondern setzt einen verständigen Urheber außerhalb ihrem Gebiethe voraus. Da nun diese Ordnung der Welt ein zufälliges Ding ist: jedes zufällige aber ein nothwendiges Wesen voraussetzt, so muß der Welt Urheber im Daseyn nothwendig seyn. Ein nothwendiges Wesen aber ist auch ein allerrealstes Wesen, folglich existirt ein allerrealstes Wesen als Urheber der zweckmäßigen Welteinrichtung.

§. 63.

Dieses Argument, ob es gleich, wie Kant anmerket, das klärste, in dem gemeinen Verstande einleuchtend und das älteste ist, hat doch so viele, und so erhebliche Mängel, daß es auf die Würde eines metaphysischen Räsonnements, das Nothwendigkeit bey sich führet, keinen Anspruch machen kann. Denn 1) ist die Ordnung und Zweckmäßigkeit, worauf es baut, nur ein Resultat unserer Beobachtung, die jedesmahl nur eine eingeschränkte

Er-

Erfahrung, und folglich keine Allgemeinheit im Schließen bildet. Unsere Begriffe von ihr sind sehr eingeschränkt, und die Data der Erfahrung, worauf wir sie fußen, nicht so vollzählig, daß sich ihnen nicht eine ganze Summe anderer, die für den Mangel aller Zweckmäßigkeit für unsere Einsichtbürgen, entgegenstellen ließe. Wir würden also, wenn wir Gott nach diesem Begriffe von Teleologie bemessen wollten, nur eine sehr eingeschränkte Kenntniß von ihm zu Stande bringen. 2) Ist dieser Schluß im Grunde nur analogisch, d. h. gleich dem jenigen, nach welchem ich von dem Daseyn eines zweckmäßig eingerichteten Uhrwerkes, auf das Daseyn eines Uhrmachers schließe. Ich kann bloß sagen, so wie sich ein Uhrmacher zu seinem Uhrwerke verhält, eben so verhält sich die Ursache, die wir Gott nennen, zu der zweckmäßigen Einrichtung der Welt, wobey es also ganz unausgemacht bleibt, ob diese Ursache **Weltschöpferinn** (was wir zum Begriffe von Gott fodern) oder nur **Welteinrichterinn** d. h. ein Wesen sey, das den bereits schon vorhandenen Stoff nur nach den Gesetzen der Zweckmäßigkeit geordnet habe. In diesem letztern Falle würden wir an Gott keinen Weltschöpfer (was doch das charakteristische Merkmahl in dem Begriffe des wahren Gottes ausmacht) sondern nur einen weisen **Architekten** der schon vorhandenen, (vielleicht von Ewigkeit her existirenden) Materie haben. 3) Verläßt die Vernunft, um einen bestimmten Begriff von dem Welt Uhrheber zu haben, wieder das Leitband der Erfahrung, von der sie doch ausging, geht zu dem transcendentalen Begriff

der Zufälligkeit der Welt über, und folgert aus ihm ein nothwendiges Wesen, und aus dem Begriffe dieses schließt sie auf die Existenz eines allerrealsten Wesens. Folglich sinkt das ganze, hochgerühmte physikotheologische Argument in den cosmologischen, und ontologischen Beweis zurücke — ist also für den spekulativen Denker, in Absicht auf feste Ueberzeugung, die vor der strengsten Kritik die Probe halten könnte, eben so unbefriedigend, als es der ontologische und cosmologische Beweis auf immer seyn müssen.

§. 64.

Die ganze rationale Theologie ist dem zufolge ein eben so nichtiges und chimärisches Unterfangen der reinen Vernunft, als wir an der rationalen Seelenlehre und Cosmologie gesehen haben. Das allerrealste Wesen bleibt also, so wie die Seele und das Weltganze, für die bloß spekulative Vernunft eine bloß regulative Idee, um der durchgängigen Bestimmung irgend eines Dinges, worauf die Form des disjunktiven Vernunftschlusses geht, Genüge zu leisten, und um überhaupt die Reihe der bedingten Verstandeserkenntnisse durch das Unbedingte zur absoluten Vollständigkeit zu bringen. Von dem Objecte dieser Ideen können wir schlechterdings Nichts wissen, weil es uns in keiner Erfahrung, worauf alles unser Wissen beschränkt ist, jemahls gegeben werden kann. Alle Gründe, die man entweder für oder wider das Daseyn Gottes, der Freyheit, und Seelenunsterblich-

lichkeit aufstellen mag, sind also, wenn sie auf bloß spekulativem Wege geführt werden wollen, auf immer in die Klasse wurmstichiger Sophistikationen zurückgewiesen, und somit den unseligen Fehden, die zeither die philosophirenden Parteien der Naturalisten, Theisten, Atheisten, Supernaturalisten rc. unter sich führten, auf einmahl ein Ende gemacht. Denn alle rühmten sich der objektiven Einsicht in die Natur der Dinge, worüber sie untereinander im Kampfe lagen. Alle stützten sich auf die Resultate ihrer spekulativen Nachforschungen, derer Unhaltbarkeit doch, und gänzliche Unmöglichkeit die Kritik nach dem zeither geschilderten Gange erwiesen hat. Sie — diese Krititik — begnügt sich, den Ideen, **Gott, Freyheit**, eine bloß subjektive Realität verschafft zu haben, indem sie zeigt, daß sie nicht ein Geschöpf der dichtenden Phantasie, sondern ein Product der spekulativen Vernunft selbst sind, und überläßt es dem praktischen Vernunftvermögen (d. i. der Vernunft, in wie fern sie uns das Bestreben nach Tugend und Sittlichkeit gebeut), diesen Ideen objektive Realität zu geben, d. h. zu zeigen, daß ihnen würkliche Objekte entsprechen, von derer Daseyn wir uns auf dem Wege des vernünftigen Glaubens eine eben so feste Ueberzeugung verschaffen können, als uns nur immer sonst die theoretische Vernunfteinsicht geben kann.

§. 65.

Auf diese Art schließt sich der praktische Vernunftgebrauch an den theoretischen, nach Kant, von selbst an, und steht mit ihm in dem schönsten Einklange. Ob aber die Vernunft würklich praktisch sey, d. h. ob sie würklich Principien enthalte, die den Willen des Menschen als eines vernünftigen Wesens zum Handeln bestimmen, kann nicht anders ausgemittelt werden, als durch eine genaue und vollständige Untersuchung dieses Vermögens d. i. durch eine Kritik der praktischen Vernunft. Kant hat diese Kritik geliefert, und vermittelst ihrer das jenige, was er in der Kritik der theoretischen Vernunft niedergerissen, und von der Sphäre der Erkennbarkeit ausgeschlossen hat, aus ganz andern Materialien wieder aufzubauen gesucht, und in das Gebieth des vernünftigen Glaubens verwiesen. Sie ist also das Complement seiner spekulativen Nachforschung, nicht, als wenn diese nicht für sich bestünde, und noch einer anderweitigen von der Kritik der praktischen Vernunft herzunehmenden Bestätigung bedürftig wäre: sondern nur in so fern, als man urtheilen will, was die Kantische Philosophie über Gott, Freyheit, Unsterblichkeit, und über die Verbindlichkeit des Sittengesetzes (von welchen Dingen das ganze Interesse der Menschheit abhängt) für einen Aufschluß gebe? — daß wir nach bloß spekulativen Gründen von diesen Objekten weder pro noch contra etwas wissen können, ist das Resultat der theoretischen Vernunftkritik. Diese Entscheidung ist aber

so

so lange **hart**, und jedem, der als Mensch, ein nothwendiges Interesse an jenen Gegenständen nehmen muß, so lange **unausstehlich**, als er nicht weiß, daß die Ueberzeugung von ihrem würklichen Seyn auf noch andere, und unumstößliche Principien gebaut werden könne. Welches diese Principien seyen, untersucht nun die Kritik der praktischen Vernunft; diese muß also nothwendig als Complement der erstern in Anschlag gebracht werden, wenn man nicht **einseitig** über den Gehalt des Kantischen Systems aburtheilen, und dasselbe, ohne Grund, als für **Religion**, **Moralität**, und dem **Staate** gefährlich verschreien will.

§. 66.

Das Detail der Kritik der p. V. zu verfolgen, würde uns in eine allzugroße, und für unsre Absicht unnöthige Weitschweifigkeit verwickeln. Wir bemerken also nur die wesentlichen Stücke, worauf es vornähmlich in ihr ankömmt, um den Ideen der spekulativen Vernunft, **Gott**, **Freyheit**, **Unsterblichkeit**, objektive Realität zu verschaffen, oder, um in uns den nothwendigen Vernunftglauben * zu begründen, daß ein Gott existire, und

*) In der Kritik der reinen V. S. 848. f. f. und in der Kritik der Urtheilskraft S. 448. setzt Kant drey Stufen des Fürwahrhaltens in Absicht auf Ueberzeugung fest, die nothwendig in Anschlag gebracht werden müssen, wenn man aller schiefen Deutung ausweichen will. Diese drey Stufen sind 1) **Meinen**,

und daß wir frey und unsterblich seyen. Die Hauptmomente, auf denen dieser Glaube beruhet, sind folgende:

§. 67.

Erstens: daß die Moralität — Tugend, und Pflicht — kein leerer Nahme, kein Geschöpf der Phantasie, son-

dern

2) Glauben, 3) Wissen; oder wie er in der Kritik der Urtheilskraft sagt „Erkenntbare Dinge sind entweder Sachen der Meinung (opinabile) oder Thatsachen (scibile) oder Glaubenssachen (mere credibile). Alles Fürwahrhalten muß auf Gründen beruhen. Diese Gründe sind entweder aus der Natur des Gegenstandes, von dem wir etwas für wahr halten, hergenommen; oder liegen sie lediglich in der besondern Beschaffenheit des für wahrhaltenden Subjekts, oder sind sie in beyden zugleich gegründet. Sind sie aus der Natur des Gegenstandes selbst hergenommen, so sind sie objektiv, und eben deßwegen auch subjektiv hinlänglich (ich setze voraus, daß sie vom Subjekte, als aus der Natur des Objektes hergenommen, eingesehen und verstanden werden) um mich zum Beyfall zu stimmen, und das Fürwahrhalten, welches daraus entspringet, heißt **Wissen**, und der Gegenstand selbst ist für mich eine Thatsache (scibile) in wie fern, nach K a n t, unter einer Thatsache nicht nur allein ein Etwas verstanden wird, das durch Erfahrung, (eigene, oder fremde Erfahrung, vermittels der Zeugnisse) dargethan werden kann; welches sonst die gewöhnliche Bedeutung dieses Wortes ist: sondern überhaupt ein Gegenstand für

dern eine Eigenschaft sey, nach welcher jeder Mensch, als ein vernüftig - freyes Wesen nothwendig streben muß, wenn er den Adel seines Geschlechtes nicht schänden, und sich von der Stufenleiter vernünftiger Wesen herab in

einen Begriff, dessen objektive Realität bewiesen werden kann, es geschehe nun durch Vernunft, oder durch Erfahrung. cf. Kritik der Urtheilskraft S. 450. Alle mathematische, logische, ꝛc. Sätze also, und auch Zeugnisse sind res facti und gehören als solche unter die scibilia. Kann ich aber von den Gegenständen selbst, weder durch die theoretische Vernunft, weder durch die Erfahrung etwas erkennen; finde aber in mir eine besondre Eigenschaft oder Beschaffenheit, als Grund, jenen Gegenstand und gewisse Eigenschaften von ihm für wahr zu halten, so wird dieses Fürwahrhalten, das aus objektiv unzuläuglichen, subjektiv aber zuläuglichen Gründen entspringt, **Glauben** genannt. Ich finde z. B. gewisse Zwecke in mir, ich schließe sogleich: also müssen mir auch die nothwendigen Mittel zu Gebothe stehen, sie zu realisiren, wenn sie nicht schimärisch, und bloß, um mich zu necken, mir aufgegeben seyn sollen. Fände sich nun, daß, um einen solchen, mir von der Vernunft selbst aufgegebenen Zweck zu realisiren, kein anderes Mittel möglich sey, als die Annahme eines oder mehrerer theoretischen Sätze, die, als solche, doch weder pro noch contra ausgemacht werden könnten, so würde ich von meiner Vernunft selbst gedrungen, diese Sätze für wahr gelten zu lassen. Namque qui vult finem, debet velle media, ist eine ganze analytische Wahrheit. Dieses Fürwahrhalten nun, welches aus einem

in die Kategorie der unvernünftigen Feldthiere stürzen will: daß auch der Mensch ein natürliches Interesse an der Moralität nehme, ob es gleich nicht ungetheilt, und practisch überwiegend ist; daß Jedermann, der seine Vernunft gebrauchen kann, einen Unterschied zwischen Honestum und Inhonestum mache, ist eine unwidersprechliche Thatsache. Krit. p. V. S. 96. 72. 81. 163. ꝛc. Die

Gefühle

zwar subjectiven, aber doch nothwendig von der Vernunft gebothenen Zwecke, als Bestimmungsgrunde, herrührt, heißt **nothwendiger Vernunftglaube**, und ist vom zufälligen Glauben bloß darin unterschieden, daß dieser von einem bloß zufälligen Zwecke ausgeht. Hieraus ist ersichtlich, daß die Ueberzeugung, welche das **Wissen** begleitet, von jener, welche durch den nothwendigen Vernunftglauben bewürkt wird, dem Grade nach nicht unterschieden sey, sondern lediglich nur darin, daß ich dort den Gegenstand meines Fürwahrhaltens erkenne, oder erkennen kann, hier aber von ihm schlechterdings Nichts einsehe. Das **Meinen** endlich ist ein Fürwahrhalten aus Gründen, die weder objectiv, noch subjectiv zulänglich sind. Die Meinungssachen, sagt Kant, sind jederzeit Objecta einer, wenigstens an sich möglichen Erfahrungserkenntniß, (Gegenstände der Sinnenwelt) die aber nach dem bloßen Grade dieses Vermögens, den wir besitzen, für uns unmöglich ist. Z. B. Vernünftige Bewohner der Planeten anzunehmen ist eine Sache der Meinung. cf. Kritik der Urtheilskraft S. 449. seq.

K

Gefühle, welche wir die moralische zu nennen pflegen, und die bey jedem cultivirten Menschen, so wie auch nach dem Zeugnisse der Reisebeschreiber bey den Barbaren nur nach einer andern Modification würksam sind, verkündigen es überlaut, daß uns gewisse, moralische Gesetze in unser Herz geschrieben seyen, von derer genauer Beobachtung der ganze Werth und die ganze Würde unserer Person abhängt. Befolgen wir sie nicht; achten wir nicht auf den Ruf der Vernunft, und lassen wir uns lediglich durch die Antriebe unsrer sinnlichen Natur zum Handeln bestimmen, so stehen wir mit den Feldthieren auf der nähmlichen Linie, und der Charakter unseres Geschlechtes ist verschwunden. Die Sittlichkeit also und die Wahrheit, daß Tugend kein leerer Nahme sey, steht als Thatsache fest, und muß selbst von dem Lasterhaftesten, wenigstens je zuweilen, eingeräumt werden. cf Jacob über den moralischen Beweis des Daseyns Gottes, S. 21, u. s. f. und die Predigten über die Pflichten der höheren Stände bey den bürgerlichen Unruhen unserer Zeit, Wirzburg 1793. S. 46. u. s. f.

§. 68.

Die Sittlichkeit, als ein unwiderlegbares, und durch keine, zum Besten der Neigungen unternommene Sophistication wegzuvernünftelndes Factum zum Grunde gelegt, folgt von selbst, daß wir freye Wesen seyen. Denn da das moralische Gesetz Handlungen gebiethet,

die

die nicht anders möglich sind, als durch eine, von allen Ursachen in der Sinnenwelt verschiedene, und unabhängige Caussalität, die wir **Freyheit** * im eigentlichen

 meta-

* Die Freyheit ist doppelt. Entweder die practische, oder transcendentale (metaphysische.) Jene bestehet in der Unabhängigkeit der Willkühr von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit, und heißt *arbitrium liberum*: zum Unterschiede vom *arbitrium brutum*, (thierische Willkühr) welche nicht anders, als durch sinnliche Antriebe — **pathologisch** — bestimmt werden kann. Daß wir practisch frey seyen, sagt uns die Erfahrung, und unser tägliches Bewußtseyn. Denn nicht bloß das, was unsre Sinne reizt, bestimmet unsre Willkühr, sondern wir haben ein Vermögen durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entfernte Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden. Ich habe, z. B. einen heftigen Durst, und die lautere, kalte Quelle, die sich mir in der Nähe zeigt, macht einen heftigen Eindruck auf mein Begehrungsvermögen. Aber diesem Eindrucke folge ich nicht, weil ich durch meine Vernunft einsehe, daß mir der Trunk sehr schädlich seyn könne. Ich handle also hier practisch frey. Aber diese practische Freyheit ist zum moralisch handeln noch nicht hinlänglich. Denn es könnte ja doch der Fall seyn, daß ich durch meine Vernunftvorstellungen zum Handeln oder Nichthandeln nothwendig bestimmt würde; in welchem Falle die Imputabilität meiner Handlung — dieses characteristische Merkmahl aller, ächt moralischen Hand-

metaphysischen oder transcendentalen Sinne des Wortes nennen, so hat die Vernunft selbst auch würklich diese

Kraft,

lungen — wegfallen würde. Zur Moralität wird also noch eine ganz andere Freyheit erfodert: eine solche nähmlich, die nicht nur die Nöthigung äußerer Antriebe, sondern auch alle, durch innere Vernunftvorstellungen gewürkte Nöthigung ausschließet, und in dem Vermögen der Seele bestehet, ohne alle nöthigende Bestimmung einen Zustand, oder eine Handlung von selbst (sponte) anzufangen. Diese metaphysische Freyheit ist der physischen Natur Nothwendigkeit, oder dem Naturgesetze der Caussalität gerade zu entgegengesetzt. In wie fern wir nähmlich, als sinnliche Wesen in die Reihe der Erscheinungen gehören, stehen wir mit sammt unsern Handlungen, die auch Erscheinungen, unter dem Gesetze der Caussalität, kraft dessen eine jede Erscheinung eine andere voraussetzt, auf welche sie, als auf ihre Ursache, nothwendig folgt. Dem zu Folge sind alle unsre Handlungen, die in der Sinnenwelt geschehen, bedingt nothwendig. Dieser Caussalität durch Naturnothwendigkeit stehet nun gerade gegen über die Caussalität durch Freyheit: d. i. das Vermögen, eine Reihe von Handlungen von selbst d. i. so anzufangen, daß der Bestimmungsgrund meiner Caussalität nicht weiter mehr in Etwas vorhergehenden aufgesucht werden kann. Diese transcendentale Freyheit, welche, als ein bloß problematischer d. i. als ein bloß möglicher, sich nicht widersprechender Begriff in der Kritik der theoretischen Vernunft gerettet wurde, ist der Grundpfeiler aller Moralität, wie *Kant* in der Kritik der

Kraft, oder Caussalität, und sie ist mit der Vernunft, oder ihren unmittelbaren Würkungen selbst gegeben. (Jacob l. cit.) §. 69.

p. V. S. 169 — 185 bündig erweiset. Sie ist die *Ratio essendi* aller Sittlichkeit. Aber, daß sie uns in der That zukomme, ist nur durch das moralische Gesetz das sich vor ihr, und weit früher als sie, als eine, jedermann einleuchtende Thatsache ankündigt, erkennbar, in dem dieses, ohne sie nicht möglich wäre. Das moralische Gesetz ist also die *Ratio cognoscendi* der Freyheit. Diese beyde Begriffe — Freyheit und Sittlichkeit — weisen demnach wechselweis auf einander zurücke, und da Freyheit sich mit dem Naturmechanism, unter dem alle Phänomene: folglich auch wir mit unsern Handlungen stehen, nicht verträgt, so bleibt Nichts übrig, als sie zu einer Eigenschaft des handelnden Wesens zu machen; in wiefern es ein Noumenon, — ein intelligibeler Gegenstand — ein Ding an sich ist. Das handelnde Wesen wird also in doppelter Rücksicht, einmahl, als Phaenomen, und einmahl als Noumen, betrachtet; wozu uns die Kritik der. r. V. vollkommen berechtigt. Durch diese Bemerkung ist nun der Einwurf gehoben, den Manche gegen die Kritik der p. V. machten, um sie eines Zirkels zu beschuldigen. Sittlichkeit, sagen sie, ist nicht möglich, ohne Freyheit. Also muß die Freyheit von aller Sittlichkeit fest stehen. Nun leitet aber die Kritik der p. V. allererst aus der Sittlichkeit die Freyheit ab, folglich drehet sie sich in Zirkel. Antwort: In Rücksicht auf das Erkenntniß der Freyheit geht die Sittlichkeit, als Thatsache, voraus. Wir sind uns ihrer eher, als

§. 69.

Zu jeder Handlung werden wir durch gewisse Beweggründe bestimmt, und je nach dem diese Beweg- und Bestimmungsgründe beschaffen sind, so ist auch der Werth der Handlung selbst beschaffen. Sind die Bestimmungsgründe verwerflich, so ist es auch die Handlung selbst, sollte sie auch dem äußerlichen Anscheine nach noch so glänzend erscheinen, und umgekehrt. Es frägt sich also, durch was für Bestimmungsgründe unser Wille geleitet werden müsse, damit die Handlungen, zu denen wir uns entschließen, den Titel ächt moralischer Handlungen führen können? Um diese Frage zu beantworten, betrachtet Kant vorerst die Natur und den eigentlichen Charakter sittlicher Gesetze, und führt alsdenn alle Principien des Willens auf eine doppelte Klasse zurücke, deren die erstern das **materiale**, die andern aber das formale Princip des Willens enthält.

§. 70.

Die Natur und der eigenthümliche Charakter sittlicher Gesetze besteht darin, daß sie mit **strenger Allgemein=**

der Freyheit bewußt. cf. Kritik der p. V. S. 52. Anmerk. Aber in Rücksicht der Möglichkeit der Sittlichkeit geht Freyheit voraus, als welche die ratio possibilitatis aller Sittlichkeit ist. cf. Kritik p. V. Vorrede S. 5. Anmerk.

meinheit, und unbedingter d. i. kategorischer Nothwendigkeit gewisse Handlungen gebiethen. Das Gesetz nähmlich überhaupt ist eine Formel, welche die Nothwendigkeit einer Handlung aussagt. Ist der Wille des handelnden Wesens nicht an und für sich schon der Vernunft völlig gemäß, so, daß er sich stets für das jenige entschließet, was die Vernunft als gut erkannt hat; wird er vielmehr noch nebenher durch besondere subjective Gründe, die mit denen der Vernunft in Widerstreit liegen können, d. i. durch **Maximen** geleitet, wie es bey dem Willen aller endlichen Wesen der Fall würklich ist; so wird jene Nöthigung zu einer gewissen Handlung, welche das Gesetz aussagt, durch ein **Sollen** ausgedrückt, und die ganze Formel heißt **Imperativ**. Z. B. Du sollst nicht lügen. Für den göttlichen, wie überhaupt für jeden **heiligen** Willen also, der unausbleiblich, und nothwendig von der Vernunft bestimmt wird, und bey dem alles **Sollen** schon ein **Wollen** ist, finden keine Imperative statt. Sie passen nur für endliche Wesen.

§. 71.

Alle Imperative gebiethen nun auf eine doppelte Art: Entweder **hypothetisch**, oder **categorisch**. Ist die Nothwendigkeit der Handlung, die sie aussagen, auf eine gewisse Bedingniß eingeschränkt, so entspringt der hypothetische Imperativ. Dieser stellt also die Handlungen nur in so fern als nothwendig vor, in wie fern

ich

ich einen gewissen Zweck, zu dem sie nach der Vernunfteinsicht ein taugliches Mittel ist, will. Z. B. Willst du im Alter nicht darben, und durchaus unglücklich seyn, so mußt du in deinen Jünglings und Mannsjahren etwas ersparren, und enthaltsam seyn. Gebe ich hier den Zweck, oder die Bedingniß auf, so fällt das Bedingte, die Nothwendigkeit der Handlung von selbst weg. (vorausgesetzt, daß die Bedingung den einzigen Verpflichtungsgrund des Bedingten enthält) Und deswegen sind alle hypothetische Imperativen nicht sowohl Gebothe der Vernunft (praecepta) als vielmehr Rathschläge der Klugheit (consilia). Ferner sind alle hypothetische Imperative entweder **proplematisch**, oder **assertorisch**, je nachdem der **Zweck**, zu dem sie eine Handlung als Mittel nothwendig vorschreiben, entweder ein bloß **beliebiger**, und **möglicher**, oder ein **würklicher** Zweck ist, den alle Menschen würklich wollen. cf. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 40 sqq.

§. 72.

Ganz anders verhält es sich mit dem **categorischen Imperativ**. Dieser gebiethet eine Handlung schlechtweg, ohne Rücksicht auf ihre Tauglichkeit, einen gewissen Zweck zu erreichen; z. B. du sollst nicht lügen, du sollst ein ehrlicher Mann seyn. Er heißt deswegen der Imperativ der Sittlichkeit, in wie fern alle sittliche Gesetze **unbedingt nothwendig**, und streng allgemein ge-

gebiethen, so, daß die Handlung, auf die sie bringen, nicht nur für dieses, oder jenes, sondern überhaupt für jedes vernünftige, mit einem Willen begabte Wesen verpflichtend ist; da im Gegentheile der hypothetische Imperativ, nach seiner zweyfachen Modification betrachtet, der Imperativ der Geschicklichkeit und der Klugheit genannt wird.

§. 73.

Hieraus folgt, daß alle Handlungen, die den Titel der ächt moralischen führen sollen, nach einem solchen Bestimmungsgrunde — nach einem solchen Prin cip des Willens unternommen seyn müssen, dem der Charakter des sittlichen Imperativs, „die strenge Allgemeinheit und absolute Nothwendigkeit,, zukömmt. Welches ist nun wohl dieser Bestimmungsgrund?

§. 74.

Alle Principien des Willens sind entweder **formal**, oder **material**, so wie auch die Gesetze des Denkens entweder bloß formale oder materiale sind. **Material** heißt ein Bestimmungsgrund des Willens, der von einem Objecte (Materie) des Begehrungsvermögens hergenommen ist. Jede Aeußerung des Willens geht nähmlich auf die Realisirung (Wirklichmachung) irgend eines Objectes. Ist nun die Vorstellung dieses Objectes, und das jenige Verhältniß des selben zum Subjecte, wodurch

in diesem das Gefühl der Lust der Annehmlichkeit, oder das Gefühl der Unlust erzeugt wird, der Bestimmungsgrund der Willkühr, so heißt dieser Bestimmungsgrund **material**; und weil nur aus der Erfahrung allein abgenommen werden kann, ob ein zu realisirendes Object in dem handelnden Subjecte das Gefühl der Lust oder Unlust hervorbringen werde, so sind in so fern alle materiale Willensprincipien jederzeit **empyrisch**, und als solche zur Erzeugung sittlich guter Handlungen ganz untauglich.

§. 75.

Denn ist das Gefühl der Lust oder Unlust, das von der Wirklichmachung eines Objects zu hoffen steht, der alleinige Bestimmungsgrund meines Willens, so ist die Handlung, zu der sich dieser entschließt, von dem Charakter sittlicher Handlungen (§. 73) ganz entfernt. Sie, als das Gegründete, verhält sich gerade so, wie der Grund; Nun ist der Grund, warum sie unternommen wird (das Gefühl der Lust) jederzeit subjectiv, nur für dieses, oder jenes Subject, geltend, zu dem nähmlich das Object von ihr dem Verhältnisse der Lust oder Unlust würklich steht. Sie würde also auch nur für dieses Subject verbindliche Kraft haben, und in Bezug auf alle übrige Wesen, die von ihr den nähmlichen Vortheil nicht erwarten können, würde sie unter die adiaphora gehören. So würde also die kategorische Nothwendigkeit, welche das Wesen moralischer Handlungen

aus-

ausmacht, in eine bloß hypothetische verwandelt, und folglich alle Moralität, wenn es bloß materiale Bestimmungsgründe des Willens gäbe, völlig verschwinden.

§. 76.

Unter den materialen Bestimmungsgründen des Willens steht das Princip der eigenen Glückseligkeit an der Spitze, und ist im Grunde der allgemeine Titel aller materialen Principien. Es heißt „Moralisch gut ist dasjenige, was uns dauerndes Vergnügen macht, oder, was unsere Glückseligkeit auf eine bleibende Art befördert. Es wird auch das Princip der Selbstliebe genannt, in wie fern Selbstliebe nichts anders ist, als das stete Streben eines empfindenden Geschöpfes seine Glückseligkeit zu befördern. Daß dieß Princip material, und der allgemeine Titel aller materialen Principien sey, erhellet von selbst. Denn der Verpflichtungsgrund des Willens wird nach ihm von dem Vergnügen abhängig gemacht, welches eine Handlung gewähren könnte, folglich von dem Verhältnisse, in welchem das Object von ihr zum Gefühle der Lust oder Unlust in dem begehrenden Subjecte steht; recht so, wie es die Natur aller materialen Principien mit sich bringt. (74) Es ist also, wie überhaupt alle materiale Principien, zur Begründung moralischer Gesinnungen untauglich, und unter allen, wie Kant in seiner Grundlegung zur Metaph. der Sitten S. 90. anmerkt, am aller-

allermeisten verwerflich. Denn 1) ist es falsch, was dieses Princip vorgibt, und die Erfahrung widerspricht diesem Vorgeben gänzlich, daß das Wohlbefinden sich genau nach dem Wohlverhalten richte, indem öfters der sittlich beste Mann im Elende darbet, während dem der gekrönte Wollustknecht im Ueberflusse aller, auf das Wohlbefinden abzielender Glücksgüter schwelget; 2) fehlen ihm augenscheinlicher, als irgend einem andern subalternen Princip, alle Eigenschaften eines sittlichen Bestimmungsgrundes. Denn auch zugegeben, daß der Trieb nach Glückseligkeit allen Menschen, und überhaupt allen vernünftigen, aber endlichen Wesen natürlich sey, so ist doch der Begriff derselben so äußerst schwankend, und unbestimmt, daß, obgleich jeder Mensch zu ihr zu gelangen wünscht, er doch niemahls bestimmt, und mit sich selbst einstimmig sagen kann, was er eigentlich wünsche, und wolle. Die Ursache davon ist, weil die Glückseligkeit die möglich größte Befriedigung der Neigungen (sowohl extensiue der Mannichfaltigkeit derselben, als intensiue dem Grade, und protensiue, der Dauer nach) fodert, und in so fern aus lauter empyrischen, d. i. aus solchen Elementen zusammengesetzt ist, die aus der Erfahrung müssen entlehnt werden. Nun wechseln aber die Neigungen des Herzens; bey dem nähmlichen Menschen ist bald diese, bald jene im vorzüglichen Grade des Einflusses auf das Begehrungsvermögen, und bey Verschiedenen sind sie ohnehin äußerst verschieden. Man kann also nach keinem sicheren, und für alle vernünftig-sinnliche Wesen gültigen Princip ausmitteln, was sie ei-

gent-

gentlich in allen Momenten ihres Daseyns glücklich mache: sondern hier muß man sich bloß nach empirischen Rathschlägen z. B. der Höflichkeit, Sparsamkeit, Mäßigkeit, ꝛc. richten, denen die Erfahrung das Zeugniß gibt, daß sie das Wohlbefinden im Durchschnitte am allermeisten befördern. Wäre demnach von dem Triebe nach Glückseligkeit die verpflichtende Kraft des moralischen Gesetzes abhängig, so würde diese niemahls absolut, und categorisch, sondern immer nur hypothetisch, d. i. auf die Bedingung eingeschränkt seyn, daß man aus der Handlung einen Vortheil zum Besten der lohnsüchtigen Neigungen ziehen könne. Es würde stets heissen „weil mich diese, oder jene Handlung glücklich macht, deswegen bin ich verbunden, sie zu unternehmen. Gäbe ich nun diesen, von ihr zu erwartenden Vortheil auf, so würde nach der consequentesten Denkart die Verbindlichkeit selbst wegfallen. Die categorischen Gebothe der Sittlichkeit würden also in lauter Maximen der Klugheit aufgelöst, die auch jedesmahl erst den Vortheil berechnet, ehe sie sich zu Etwas entschließet. Für mich würde etwas Pflicht seyn, was es für einen andern nicht ist, und auch für mich nicht immer, sondern nur so lange, als ich Vortheile zu hoffen hätte. Um zu beurtheilen, ob eine Handlung für mich Pflicht sey, oder nicht, hätte ich also im Ganzen weiter Nichts zu thun, als zu calculiren, d. i. nach den Regeln der Arithmetik die Summe angenehmer Empfindungen und Gefühle, die der Vollzug einer Handlung zu erzeugen im Stande ist, von der Summe der unangenehmen Folgen, die sich aus dem Nichtvollzuge

der

der selben ergeben würde, abzuziehen, um in der Differenz den Bestimmungsgrund meines Willens anzutreffen, ob ich z. B. jetzt lügen, oder die Wahrheit reden, ob ich Kabalen und Intriquen schmieden, oder ein ehrlicher Mann seyn solle. Die Pflichten wären also eben so viele arithmetische Probleme, die einer eben so vielfachen Solution fähig sind, als die Neigungen des Herzens in dem nähmlichen, und noch mehr in verschiedenen Subjecten Modificationen haben — die Bewegursachen zur Tugend würden mit denen zum Laster in einer Klasse stehen, und nur der Calcul würde beyderseits anders gezogen werden müssen. Die Sittlichkeit ginge also verloren, und ihre majestätische Erhabenheit würde zernichtet, wenn die Selbstliebe der Bestimmungsgrund moralischer Handlungen wäre.

§. 77

Ganz überzeugt, daß das Princip der Selbstliebe zum obersten Princip, und Bestimmungsgrunde des Willens, um moralische Handlungen hervorzubringen, untauglich sey, schlugen die Philosophen verschiedene Wege ein, um ein besseres aufzufinden. Man verband mit der Selbstliebe, als Urtriebe des Menschen, noch den Trieb der Sympathie, um aus beyden die Pflichten gegen sich, und Andere abzuleiten. Nach diesem Systeme, welches besonders der Engländer Smith, und Rousseau in Schutz nahmen, ist dasjenige moralisch

ralisch gut, was nicht nur mein, sondern auch das Wohl Anderer auf eine bleibende Art befödert. Allein die Untauglichkeit dieses Satzes zum Criterion moralischer Handlungen springt von selbst in die Augen. Denn nebst dem, daß es noch nicht unter den Anthropologen ausgemacht ist, ob dieß Mitgefühl zu den Urtrieben des Menschen gehöre (und gehört es nicht dazu, so habe ich keine Verbindlichkeit nach dem Princip der Selbstliebe, es zu befriedigen, zu erhalten — ich darf es vielmehr ausrotten, und gänzlich ersticken, so bald es mich zu unangenehmen Empfindungen fortreissen will) so hat es, zum Bestimmungsgrunde des Willens gemacht, die nähmlichen Mängel an sich, als das Princip der Selbstliebe, indem es das Wohlverhalten wieder nach dem Wohlbefinden bemißt, und somit, wie jenes, alle Pflicht zerstöret (§. 76) cf. Koßmann's allgemeines Magazin rc. I B. 1 St. „Ueber die bisherigen Gründe der p. Philosophie.

§. 78.

Andere, nahmentlich Hutcheson, nahmen ihre Zuflucht zu einem besondern Sinne, um in der Aufgabe, welches der oberste moralische Bestimmungsgrund, und Richter sey, besser fortzukommen. Nach ihnen ist alles das moralisch gut, was dem Ausspruche des moralischen Sinnes gemäß ist: Bös aber das jenige, was dem selben widerstreitet. Beydes

aber

aber läßt sich nur daraus beurtheilen, ob das Bewußtseyn der zu unternehmenden, oder schon geschehenen Handlung unmittelbar mit Zufriedenheit und Vergnügen, oder mit Seelenunruhe, und Schmerzen verbunden sey, — allein auch dieses Verfahren ist nichtig. Denn, obgleich dieser moralische Sinn der Sittlichkeit, und ihrer Würde dadurch näher bleibt, daß er, wie Kant sich ausdrücket, der Tugend die Ehre beweist, das Wohlgefallen, und die Hochschäzung für sie ihr unmittelbar zuzuschreiben, und ihr nicht gleichsam, so wie die beyden erste, ins Gesicht sagt, daß es nicht ihre Schönheit, sondern nur der Vortheil sey, der uns an sie knüpfe; so ist er doch, wo von der Beurtheilung dessen die Rede ist, was eigentlich moralisch sey, ein Winkeltribunal, in dem die Entscheidung dieser Frage nicht durchs **Fühlen**, als wozu keine Spontaneität, wodurch allein das Urtheil möglich wird, sondern bloß Receptivität erfoderlich ist; sondern einzig und allein durch die **Vernunft** gegeben werden kann. Die Gefühle sind etwas ganz subjectives. Einer fühlt so, der Andere anders. Sie geben also niemahls einen gleichen Maßstab des Guten und Bösen ab, es sey denn, daß sie von einem allgemein gültigen, folglich von der allgemeinen Menschenvernunft selbst hervorgebrachten Grundsaze geleitet würden, in welchem Falle aber nicht die Gefühle, sondern dieser Vernunftgrundsaz der oberste Bestimmungsgrund der Willkühr seyn würde. Der Mensch, wenn er des moralischen Sinnes fähig seyn soll, muß ferner schon moralisch seyn, weil Niemand, als durch

das Bewußtseyn seiner Vergehungen geplagt, oder durch das Bewußtseyn seiner pflichtmäßigen Handlungen ergötzt werden kann, der nicht schon zum voraus **moralisch gut** ist, und nicht schon vorher an der Moralität ein Interesse nimmt. Das Gefühl der Annehmlichkeit, oder der Gemüthsunruhe, welches das Wesen des sogenannten Sinnes ausmacht, und wodurch dieser in die Klasse der Glückseligkeitsprincipien augenscheinlich zurücksinkt, ist allererst Folge der schon vorausgegangenen moralischen Gesinnung und Beurtheilung einer Handlung, kann also schlechterdings nicht zur Würde der Ursache, von der die Moralität allererst gegründet würde, erhoben werden, wenn man nicht ein ὑστερον προτερον begehen will. cf. Kants Grundleg. S. 91 Krit. p. V. S. 67 und Schmid's Versuch eine Moralphilosophie. S. 141. Jakob's Abhandlung über das moralische Gefühl.

§. 79.

Den bloß empirischen Principien * der Willensbestimmung, welche insgesammt ein Object voraussetzen, dessen Verhältniß zum wollenden Subjecte das Gefühl der Lust oder Unlust erzeuget, und dadurch Bestimmungsgrund

* Sie alle zu erörtern, und zu widerlegen ist unnöthig, da sie Kant Kritik p. V. S. 69 auf ein System zurückgeführet hat, und die Widerlegung des Einen die Widerlegung Aller ist.

grund des Willens wird, gegenüber stehen die **rationale** d. i. solche, welche zwar von einem Vernunftbegriffe hergenommen, gleichwohl aber noch immer deswegen **material**, und in so fern zum obersten Richtmaaß der Sittlichkeit untauglich sind, weil sie den Willen nicht unmittelbar von der Vernunft selbst, sondern von einem drittern, von der Vernunft nur vorgestellten Objecte bestimmen lassen. Den ersten Platz unter diesen behauptet das Stoische und Wolfische Princip der Selbstvervollkommnung, „**Mache dich so vollkommen, als du kannst.**„ Und nach ihm steht das theologisch-scholastische, (das nähmlich vorzüglich zu den Zeiten der Scholastiker unter den Theologen in Schwunge war.) **Thue das, was Gott will.**

§. 80.

Das Wolfische Princip „perfice te, quantum potes„ ist äußerst unbestimmt, und drehet sich, bey einer nähern Bestimmung im Zirkel herum. Denn der Begriff der Vollkommenheit kann entweder in **theoretischer** oder in **praktischer** Bedeutung genommen werden. Theoretisch betrachtet, ist ein Ding vollkommen, das in seiner Art vollständig ist d. i. durchgängig bestimmt ist, vermittelst welcher durchgängigen Bestimmung ihm aus der unendlichen Anzahl der sich contradictorisch entgegengesetzten Prädicate immer je Eines zukömmt. Von dieser Vollkommenheit kann hier, wo es

auf

auf die Beurtheilung, und auf das Regulativ moralischer Handlungen ankömmt, die Rede nicht seyn. In der praktischen Bedeutung aber nennt man dasjenige Wesen **vollkommen**, was zu allerley Zwecken und Absichten geschickt und tauglich ist. Der Mensch ist also vollkommen, wenn seine Kräfte zur Realisirung der ihm aufgegebenen Zwecke zulänglich sind. Dem Zufolge wäre der Sinn des Princips „perfice te, quantum potes,, dieser: **Erhalte, erwirb, und verstärke deine Kräfte so sehr, als du kannst, damit sie zur Realisirung deiner Zwecke zulänglich sind.** Nun erhellet 1) daß, wenn durch die Befolgung dieser Regel Moralität zu Stande kommen soll, nur von **moralischen** Zwecken, und in wie fern das Mittel jederzeit mit dem Zwecke homogener Natur seyn muß, nur von **moralischen** Kräften * die Rede seyn könne, folglich das schon vorausgesetzt werde, was allererst zu Stande ge-

* Von physischen Kräften kann wohl die Rede nicht seyn. Denn diese als z. B. Stärke des Körperbaues — tragen zur Begründung der Moralität nicht das geringste bey. Eben so können keine andere Realitäten, derer größtmögliche Summe der Begriff der Vollkommenheit ausmacht, verstanden werden, als wieder moralische. Denn daß einer reich, gelehrt, angesehen sey rc. macht ihn noch nicht zum moralischen Manne: das Princip der Vollkommenheit läßt sich also in dem tavtologischen Satz auf: um Moralisch zu seyn, erwirb dir alle mögliche moralische Kräfte und Realitäten.

gebracht werden soll — die Zirkelforme also unvermeidlich sey. 2) Daß dieses Princip, da die Zwecke in Beziehung auf welche der Begriff der Vervollkommnung allein Bestimmungsgrund des Willens werden kann, vor aller Willensbestimmung vorhergehen, und, als der Grund der Möglichkeit der letztern vorhergegeben seyn müssen, ein **materiales** sey, weil es seine ganze Bestimmungskraft von den Zwecken, als Materie des Begehrungsvermögens, hernimmt. Ist es aber material, so ist es eben dadurch nach dem vorhergehenden, in Absicht auf Erzeugung moralischer Gesinnungen unbrauchbar. (§. 80.) Des nähmlichen groben Zirkels im Erklären und, noch auffallendern als das vorhergehende, des Materialism macht sich das theologische Princip schuldig, das den Willen Gottes zum obersten Bestimmungsgrunde des Willens aufstellt, der moralisch handeln will. Denn daß hier der Bestimmungsgrund nicht in der eigenen Vernunft des wollenden Subjectes, sondern in einem, außer ihm gelegenen Objecte, als Materie des Begehrungsvermögens, enthalten, das ganze Princip also **material**, und deswegen **verwerflich** sey, erhellet von selbst. Daß es sich aber auch in einem offenbaren Zirkel herumdrehe, erhellet daraus, weil man, ob ein Gott sey oder nicht sey, und was er für einen Willen und Eigenschaften habe, nicht anders, als aus der Vernunft selbst; und zwar, da die theoretische Vernunft, wie wir oben gesehen haben, hiezu unzulänglich ist, aus der praktischen, wie wir noch sehen werden, erweisen und bestimmen kann. Hier wird also schon vorausgesetzt, daß es

eine Moralität gebe, um deren Begründung uns es aber doch erst zu thun ist; und da wir die Vollkommenheiten Gottes nicht selbst anschauen können, so bleibt uns nichts übrig, als sie nach unsern Begriffen zu bestimmen, und zwar nach unsern **moralischen** Begriffen, da wir doch keine vornehmere kennen, die wir auf die Gottheit übertragen könnten. Die Moralität der Gesinnungen wird also vorausgesetzt, „um den Willen Gottes zu erkennen, und hintenher wieder aus diesem abgeleitet, und somit der lächerliche Zirkel begangen „**Moralisch gut ist das, was Gott will, das will aber Gott, was moralisch gut ist.**

§. 81.

Der Schluß aus dem bisherigen ist: daß, da die materialen Principien des Wollens schlechterdings nicht tauglich sind, Moralität zu begründen, sie vielmehr ganz untergraben, indem sie die kategorische Nothwendigkeit, und allgemeine d. i. sich auf alle vernünftige Wesen erstreckende Verbindlichkeit moralischer Handlungen in eine bloß hypothetische, nur für Subjecte gewisser Art gültige umschaffen, **indem es nach ihnen jedesmahl heißt „Weil, und wenn ich dieß Object will, deswegen muß ich so, und nicht anders handeln:** man ein anderes Princip aufsuchen müsse, das, von aller Materie des Begehrungsvermögen, und von dem Verhältnisse derselben zum Gefühle der Lust und Unlust, unabhängig den Willen so bestimme, daß

in

in seine Handlungen die Form — der Charakter des kategorischen Imperativs (die absolute Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit) komme. Denn nur durch einen solchen Bestimmungsgrund kommen moralische Handlungen zu Stande.

§. 82.

Abstrahiren wir nun bey einem ächt moralischen Gesetze von allen Zwecken und Objekten, auf derer Realisirung die Befolgung desselben abzielet, so bleibt Nichts anders übrig, als die Form, nach welcher das Gesetz abgefaßt ist. Diese Form des Gesetzes bestehet in seiner Allgemeinheit, und kategorischen Nothwendigkeit z. B. du sollst ein ehrlicher, gerader Mann seyn ꝛc. Dieses Gesetz ist nicht bloß für den Menschen, sondern überhaupt für alle vernünftige Wesen, auf die nur überall ein Imperativ treffen kann, gültig. Die gesetzliche Allgemeinheit also ist das Princip, nach dem die Handlungen eines jeden endlichen Wesens unternommen werden müssen, damit ihnen der Charakter moralischer Handlungen zu Theil werde. Die Maxime d. i. das subjective Princip des Wollens (wodurch das Subjekt zunächst bestimmt wird) muß so geeigenschaftet seyn, daß sie die Form eines moralischen Gesetzes annehmen; d. h. zu einem allgemeinen, nicht bloß für mich, sondern überhaupt für alle vernünftige Geschöpfe geltenden Gesetze erhoben werden kann, und denn ist die unternommene Handlung moralisch. Dieß anders ausgedrückt,

und auf eine bestimmte Formel zurückgebracht, gibt das oberste Princip aller moralischen Beurtheilung, nähmlich: **Handle stets nach der jenigen Maxime, die zu einem allgemeinen Gesetze erhoben werden kann.** Dieses Princip heißt **formal**, in wie fern es die Form des moralischen Gesetzes unmittelbar darstellt, und durch diese Form des moralischen Gesetzes, das uns als eine Thatsache gegeben ist, zugleich die Form des Willens * charak-

* So wie der Verstand seine formale Denkgesetze hat, die aus seiner Natur unmittelbar abgeleitet werden, und diese Gesetze nur deswegen Formel heissen, weil sie die Form des Verstandes, d. i. das jenige ausmachen, wornach sich der Verstand richten muß, damit er nicht irrig denke: eben so hat auch der Wille seine besondere Form, nach der er sich richten muß, damit moralische Handlungen erzeugt werden. Welches diese Form sey, kann nicht anders ausgemittelt werden, als durch das, uns als unbezweifeltes factum gegebene moralische Gesetz, in welchem sie sich unmittelbar kenntlich macht. Gleichwie ich ferner nicht sagen kann, die Form des Verstandes sey das **Denken** selbst, sondern nur das, wodurch allererst das Denken möglich wird: Eben so kann ich nicht sagen, die Form des Willens sey das **Wollen** selbst; sondern sie ist das, wornach sich der Wille richten muß in seinen Aeußerungen, damit moralisch gute Handlungen entspringen. Sie ist die vernünftige Handlungsweise, und im praktischen gerade das, was im theoretischen die vernünftige Denkweise (Form des Verstandes) ist. cf. Schmid Versuch eine Moralphilosophie S. 32.

charakterisirt, der moralisch heissen soll. Wie nach ihm das Moralische und Pflichtmäßige an den Handlungen, die man zu den zeither sogenannten vollkommenen und unvollkommenen Pflichten zählte, beurtheilt werden könne, zeigt die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 53 seq.

§. 83.

Daß nähmliche Princip kann auch so ausgedruckt werden: **Handle allzeit so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden Andern jederzeit zugleich als Zweck, niemahls aber bloß als Mittel gebrauchest.** Denn müssen meine Handlungen, um moralisch heissen zu können, nur nach solchen Maximen unternommen werden, die zu einer allgemeinen, für jedes vernünftige Wesen gültigen Gesetzgebung geeigenschaftet sind, so muß das, dessen Vorstellung meinen Willen zum Handeln bestimmt, d. i. der Zweck meiner Handlungen ein Etwas seyn, das nicht bloß für mich einen Werth und eine Bestimmungskraft hat — denn so käme niemahls eine allgemeine Gesetzgebung zum Vorschein — sondern das einen absoluten, folglich für jedes vernünftige Wesen gültigen Werth hat, und was mithin ein absoluter Zweck ist (im Gegensatze des bloß **relativen** bloß für mich gültigen) Nun hat Nichts in der ganzen Schöpfung einen absoluten Werth — Nichts ist ein absoluter Zweck, als die vernünftige Natur des Menschen, und

der

der übrigen vernünftigen Wesen überhaupt, die einer Zweckvorstellung fähig sind; weswegen, wie Kant in seiner Grundlegung S. 6 schön anmerket, die vernünftige Wesen auch ganz allein **Personen**, alle übrige Dinge aber Sachen (res) genannt werden. Diese haben bloß in so fern einen Werth, als sie **Mittel** sind, um die Zwecke der Personen zu realisiren. Die Personen aber haben einen absoluten Werth, — sie sind nicht bloße Mittel, sondern müssen von allem dem, wozu sie als Mittel von Andern gebraucht werden, selbst den Zweck in sich haben, — sie müssen das, zu dessen Realisirung sie von Andern gebraucht werden, selbst wollen, durch seine Vorstellung sich selbst zum Handeln bestimmen lassen, — die Zwecke Anderer für ihre eigene Zwecke erkennen, sonst sind es bloß relative Zwecke, die auf den Charakter moralischer Zwecke gar keinen Anspruch machen können. Folglich darf ich, um moralisch zu handeln, niemahls so handeln, daß ich die Menschheit, es sey nun in meiner, oder in der Person Anderer, bloß als Mittel gebrauche — sie muß stets zugleich als Zweck mitgelten. Kürzer gefaßt, kann die Identität des zweyten Princips mit dem ersten auch so dargethan werden.

Zweck ist überhaupt das, dessen Vorstellung mich zum Handeln bestimmt. Soll die Handlung moralisch seyn, so muß dieser Bestimmungsgrund eine Maxime seyn, die zu einer allgemeinen Gesetzgebung geeigenschaftet ist, folglich eine Maxime, die nicht nur von meiner

Per-

Vernunft, sondern überhaupt von der Vernunft eines jeden vernünftigen Wesens gut geheissen werden muß. Die Vorstellung nicht nur meiner, sondern der Vernunft einer jeden Person also muß mich zum Handeln bestimmen, wofern ich moralisch handeln will; d. h. ich muß, um moralisch zu handeln, jedes vernünftige Wesen als **Zweck** betrachten, und niemahls bloß als **Mittel**, welches geschehen würde, wenn ich **durch mich** selbst, oder durch **Andere** Zwecke realisiren wollte, die weder ich (nach meiner bloßen Vernunft) weder Andere (nach ihrer Vernunft) wollen könnten. Z. B. Wenn ich meinen Körper aus wollüstigen Absichten mißbrauche, oder zur Sättigung meiner Wollust, Mädchen verführe, so brauche ich die Menschheit sowohl in meiner, als in der Person Anderer bloß als Mittel. Denn ob ich gleich nach dem sinnlichen Bestandtheile meiner Person die Befriedigung wollüstiger Triebe will, und die verführte Schöne ebenfalls mit einwilligt, so kann ich nach dem vernünftigen Antheil diese Maxime unmöglich gut heissen. Denn würde sie zu einem allgemeinen Gesetze erhoben, das jeder zu befolgen verpflichtet wäre, so würde die Menschheit gar bald sich selbst zernichten, das Gesetz also unmöglich bestehen können. Es zerstöret sich selbst, und beweist dadurch augenscheinlich, daß meine Handlung unmoralisch war. cf. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 67.

§. 84.

§. 84

Jede Willensbestimmung geht auf die Wirklichmachung irgend eines Objects, so, daß dieses Object entweder der Grund der Willensbestimmung selbst ist; oder bloß nothwendige Folge von ihr, da sie unabhängig von aller Rücksicht auf Objecte, lediglich durch die Vernunft selbst, statt findet. Das Object, das zum Vorschein kömmt, wenn unser Wille sich nur durch das formale Princip, oder nur durch die bloße Achtung für das moralische Gesetz unter dem Nahmen der Triebfeder * bestimmen läßt, ist kein anders als das **Gute** (bonum) so wie im Gegentheile das **Böse** (malum) herauskömmt, sobald er von diesem Regulative seiner Handlun-

* Triebfeder — Elater Animi — ist nichts anders, als der subjective Bestimmungsgrund eines Wesens (z. B. des Menschen) dessen Wille nicht schon vermittelst seiner Natur (wie der göttliche Wille) dem moralischen Gesetze nothwendig gemäß ist, diesem gemäß zu seyn. Diese Triebfeder darf kein Object des Begehrungsvermögens vermittelst eines Gefühls der Lust seyn, — denn sonst entspringt, wie oben gezeigt worden, niemahls Moralität, sondern nur höchstens Legalität der Handlung (Gemäßheit mit dem Gesetze). Sie kann also nichts anders seyn, als das moralische Gesetz selbst, das unwiderstehlich in jedem pathologisch afficirten Wesen ein Gefühl der Achtung erzeugt, und durch die Sinnlichkeit der Vernunft unterwirft. cf. Krit. p. V. S. 127, seq.

lungen abweichet. Diese beyde Gegenstände des Willens, in wie fern er moralisch, oder unmoralisch handelt, sind von dem Wohl und dem Wehe sehr unterschieden. Diese letztern Ausdrücke bedeuten die Beziehung eines Objectes auf den Zustand der Annehmlichkeit, oder Unannehmlichkeit — der Lust oder Unlust, — des Vergnügens oder Schmerzens. Jene hingegen bezeichnen den Effect eines, durchgängig nach moralischen, oder unmoralischen Maximen bestimmten Willens. Dieser Effect kann ein Gut und ein Uebel zugleich seyn, je nachdem er nach den Princip der Sittlichkeit auf der Einen, und nach dem der eigenen Glückseligkeit auf der andern Seite zugleich geschätzt wird. In wie fern er eine Folge moralischer Maximen ist, kann er dem Gefühle der Lust großen Abbruch thun, — kann Schmerzen verursachen, ist also nach dem moralischen Gesichtspuncte ein Gut, nach dem pathologischen aber ein Uebel ein Wehe; und so im Gegentheile, was pathologisch d. i. aus dem Standpuncte der Neigungen betrachtet, ein Wohl ist, kann in moralischer Hinsicht etwas Böses seyn.

§. 85.

Moralisch zu handeln, und dadurch das Gute (bonum) würklich zu machen, ist die Hauptbestimmung des Menschen, als eines vernünftigen mit Freyheit begabten Wesens. Um diesem Hauptzwecke seines Daseyns, der ihm von seiner Vernunft aufgegeben ist, und

durch

durch den er sich von allen Thieren des Feldes unterscheidet, Genüge zu leisten, darf er sich, wie wir gesehen haben, schlechterdings nicht von seinen Neigungen, die unter dem Nahmen der Glückseligkeit Befriedigung verlangen, leiten lassen; sondern er muß einzig und allein dem Gesetze unbedingten Gehorsam zollen, sollte er auch sich dadurch noch so unglücklich machen — Er muß stets der Mann seyn, den das Pflichtgefühl, auch auf Kosten aller Neigungen beherrschet, und der dem Archetypon Juvenals entspricht:

„Esto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem
Integer; ambiguae si quando citabere testis
Incertaeque rei, Phalaris licet imperet, ut sis
Falsus, & admoto dictet perjuria tauro,
Summum crede nefas, animam praeferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere caussas.

Unterdessen, obgleich das Verlangen nach Glückseligkeit nicht das leitende Princip des moralischen Mannes seyn darf; so fühlt er doch den Trieb nach ihr eben so unwiderstehlich in sich, als er die Moralität nach den Aussprüchen seiner Vernunft für den vornehmsten Zweck seines Daseyns anzuerkennen genöthiget ist. Er hat Neigungen in sich, die auf Befriedigung dringen, und er kann ihre Forderungen nicht abweisen, ohne gegen den zweyten Bestandtheil seines Wesens (die Sinnlichkeit) grausam zu wüthen. Auch sagt ihm die praktische Vernunft nicht, er solle die Ansprüche auf Glückseligkeit

auf-

aufgeben, sondern nur, sobald von Pflicht die Rede ist, solle er darauf gar nicht Rücksicht nehmen. (Kr. p. V. S. 166). Er darf also, und muß billig das Streben nach Glückseligkeit als einen Zweck betrachten, der ihm von seiner sinnlichen Natur vorgelegt wird, und ihn dem Hauptzwecke, der aus dem edlern Bestandtheile seines Ichs — der Vernunft — hervorgehet, nähmlich dem Streben nach Moralität zu subordiniren trachten. Denn eben die Vernunft ist es, die das Maaß der Glückseligkeit, dessen wir theilhaftig zu werden wünschen, ganz unparteyisch, nach dem Grade unserer Würdigkeit, diesen aber nach dem Grade der Tugend bestimmt, zu dem wir uns emporgeschwungen haben; je tugendhafter der Mann ist, desto würdiger ist er, glückselig zu seyn, und so im Gegentheile. Denn die Würdigkeit ist nichts anders, als das genaue Verhältniß der Angemessenheit des Besitzers oder Genusses einer Sache, zu dem Werthe des genießenden Wesens. Nun bestehet aber der höchste Werth eines jeden vernünftigen Wesens in der Tugend, diese macht uns also der Glückseligkeit allererst würdig. Nach diesem Maaßstabe der Würdigkeit würde sich die Vernunft richten, wenn sie einem jeden, der Glückseligkeit bedürftigen, Geschöpfe, eine Portion derselben anzuweisen hätte. Folglich stehet der vornehmste, und erste Zweck unserer Natur — das Streben nach Sittlichkeit — mit dem zweyten — dem Verlangen nach Glückseligkeit) in so fern in dem Verhältnisse der Subordination, als jener das Maaß bestimmet, nach welchem ein endliches Wesen der Glückselig-

seligkeit, wo nicht theilhaftig, doch wenigstens würdig wird. Gleichwie aber ferner die Glückseligkeit nur in so fern des Wunsches, und der Billigung eines vernünftigen Wesens werth ist, als sie mit der sittlichen Güte im Verhältnisse steht, so kann auch die Vernunft eines endlichen der Glückseligkeit bedürftigen Wesens, nur unter der Bedingung die Moralität für das **höchste, vollendete**, ihr denkbare, und wünschenswerthe Gut erkennen, wenn der ihr, genau proportionirte Grad von Glückseligkeit würklich mit ihr verbunden ist. Denn der Begriff von der sittlichen Güte, als der Bedingung der Würdigkeit, glückselig zu seyn, ist mangelhaft, und für die Foderungen der vernünftig - sinnlichen Natur schlechterdings unzulänglich, wenn nicht der würkliche Genuß einer, mit der Sittlichkeit in genauem Ebenmaaße stehenden Glückseligkeit zu hoffen steht. Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht theilhaftig zu seyn, kann wie sich Kant ausdrücket, mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens gar nicht zusammenbestehen. — Das ganze und vollendete Gut also (Bonum consummatum) welches allen Foderungen, Wünschen, und Hoffnungen der Vernunft vollkommen Genüge leistet, und nach welchem zu streben, wir durch den doppelten, uns von unserer vernünftig - sinnlichen Natur aufgegebenen Zweck angewiesen werden, bestehet aus zwey, sich untergeordneten Elementen, derer das erste, vornehmste und oberste (Bonum supremum) die Tugend ist, das zweyte aber (Bonum priori subordinatum) der

Glück-

Glückseligkeit. cf. Kritik. p. V. S. 198 seq. Krit. r. V. S. 837 seq. und Snells Abhandlung über die Glückseligkeit, in Verbindung mit der Sittlichkeit.

§. 86.

Gebiethet die Vernunft nach dem höchsten Gute zu streben, und ist dieses der nothwendig höchste Zweck eines moralisch bestimmten Willens, so muß es doch auch möglich seyn, das selbe wirklich zu machen, und dadurch dem aufgegebenen höchsten Zwecke zu entsprechen. Denn ohne diese Möglichkeit, sind ihre Zumuthungen und Befehle bloße Nekereien, und belachenswerthe Phantomen. Nun aber ist es nach all unserer Einsicht schlechterdings unmöglich, es zu befödern, und wirklich zu machen, wenn wir nicht annehmen 1) daß unser Daseyn nicht bloß auf die engen Grenzen dieses Sinnenlebens eingeschränkt sey, sondern, daß es sich jenseits des Grabes noch auf eine ganze Ewigkeit erstrecke, d. h. daß wir **unsterblich** seyen. 2) daß es eine Gottheit gebe.

Folglich

Anmerk. Worin diese Bestimmung des höchsten Gutes, nach dem zu streben, das ausmachet, was die Alten Weisheit (σοφια) nannten (woher die Weisheitslehre, die Liebe zur Weisheit, auf Wissenschaft zurückgebracht, Philosophie ihren Nahmen hat) von dem Lehrbegriffe der Stoa und Epikurs über eben diesen Gegenstand verschieden sey, zeigt sehr schön die Kritik p. V. S. 200.

Folglich müssen wir, sobald wir jenen nothwendigen Zweck unsers Daseyns einräumen, auch die beyden letztern Sätze, als die einzigen Mittel, jenem Zwecke Genüge zu leisten, zugestehen.

§. 87.

Denn, was den ersten, und obersten Bestandtheil des höchsten Guts — die Tugend und Sittlichkeit — betrifft, so sind wir, so lange wir in diesem Leben sind, schlechterdings nicht im Stande, den Foderungen, welche die Vernunft in Rücksicht ihrer an uns machet, zu entsprechen. Denn sie — die Vernunft — stellt uns die Sittlichkeit oder die Tugend als ein Ideal der Heiligkeit dar, die in der durchgängigen, und aus Liebe unternommenen Erfüllung aller sittlichen Gebothe, oder, in der völligen Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetze bestehet, und befiehlt uns, daß wir all unser Wollen und Handeln mit dieser Idee einer vollkommenen sittlichen Güte übereinstimmen lassen sollen. Nun können wir, so lange wir sinnliche, mit Neigungen afficirte Wesen sind, dieses Ideal der Heiligkeit — diese völlige Angemessenheit unserer Gesinnungen zum moralischen Gesetze — in keinem Momente unsers Daseyns ganz erreichen. Denn unsere Neigungen, die durch das moralische Gesetz so oft, und so empfindlich niedergeschlagen werden, sträuben sich gegen die Erfüllung seiner Foderungen, und eine Folge dieses steten Antagonism ist, daß wir das Sittengesetz in keinem Zeitpuncte un-

sers Daseyns völlig gern d. i. aus Liebe erfüllen, was doch das charakteristische Merkmahl im Begriffe der Heiligkeit ausmacht. Uns ist nichts anders beschieden, als das selbe (Sittengesetz) aus Achtung d. i. aus dem Bewußtseyn zu erfüllen, daß unser Wille dem moralischen Gesetze unbedingten Gehorsam schuldig sey, die Neigungen mögen auch dagegen einwenden, was sie wollen. Die Erfüllung des Moralgesetzes also ist, so lange wir keine reine Intelligenzen, sondern pathologisch afficirte Geschöpfe sind, mit einem Kampfe gegen die Neigungen unsers Herzens verbunden, und diesen Kampf immer kleiner und schwächer zu machen, und dadurch dem Gefühle der Liebe gegen das Sittengesetz mehr aufzuhelfen, ist das einzige, was wir thun können, und was den Maaßstab unserer Tugend in jedem Momente unserer Existenz bestimmet.

§. 88.

Sind wir endliche Wesen der völligen Angemessenheit unserer Gesinnungen zum moralischen Gesetze, welche in dem Vernunftbegriffe des höchsten Gutes den obersten Bestandtheil ausmachet, in keinem Momente unsers Daseyns fähig, so bleibt für uns, wenn wir die Vernunftfoderung an uns, und mit ihr das ganze Sittengesetz nicht in die Klasse der Chimären verweisen wollen, nichts anders übrig, als daß wir durch ununterbrochenes Fortschreiten in der moralischen Vervollkommnung und Ausbildung unserer Gesinnungen — durch einen un-

unterbrochenen, mithin ins Unendliche gehenden Progressus — uns jenem Ideale der Heiligkeit immer mehr und mehr annähern, ohne es jemahls völlig zu erreichen. Nun aber ist dieser, ins Unendliche gehende Progressus unserer moralischen Kultur, nur unter der Voraussetzung möglich, daß unsere Existenz auch ins Unendliche fortdauere, und daß uns stets das Bewußtseyn von der Identität unseres ehevorigen und gegenwärtigen Ichs d. h. die **Persönlichkeit** begleite. Also ist die Annahme einer, ohne Ende fortdauernden Existenz, und Persönlichkeit unsers Ichs d. h. **die Unsterblichkeit unsers Geistes** nothwendig, wenn das höchste Gut, dessen Realisirung der Endzweck, und das Object eines, durchs moralische Gesetz bestimmbaren Willens ist, seinem ersten und obersten Theile nach nicht etwas unmögliches, und chimärisches seyn soll.

§. 89.

Eben so nothwendig ist die Annahme des Daseyns Gottes. Denn soll das höchste Gut erreichbar seyn, so ist es nicht genug, daß wir uns bestreben, dem Ideale der Heiligkeit uns immer näher zu bringen, und in der Tugend stets größere Fortschritte zu machen. Denn so würden wir das höchste Gut nur nach einem, obgleich dem vornehmsten seiner Bestandtheile würklich zu machen bemühet seyn. Glückseligkeit muß noch mit der Sittlichkeit in Uebereinstimmung gebracht werden, und

zwar in eine solche, daß uns genau das jenige Maaß von Glückseligkeit zu Theil werde, dessen wir uns durch unser Tugendstreben würdig gemacht haben. Diese Harmonie aber zu bewürken, steht nicht in unserer Gewalt; denn die Elemente der Glückseligkeit hängen größtentheils von den physischen Naturgesetzen ab, über die wir doch nicht Herren sind, die wir also nicht so lenken können, wie es die Befriedigung unserer Neigungen unter dem Nahmen der Glückseligkeit fodert. Auch ist dieser Zusammenhang nicht schon an sich nothwendig. Denn die alltägliche Erfahrung bürget, daß der Tugendfreund mit tausenderley Unfällen des Lebens zu kämpfen habe, daß er öfters Hunger und Durst, Krankheiten und Verfolgungen leiden müsse, während dem der Freund des Lasters im Ueberflusse aller, auf den glücklichen Genuß des Lebens abzielender Glücksgüter schwelgt. Will ich also nicht die Idee des höchsten Gutes, deren Realisirung die Vernunft mit unnachlaßlicher Strenge gebeut, aufgeben, — will ich nicht der Hoffnung des, meinem sittlichen Werthe genau angemessenen Grades von Glückseligkeit theilhaftig zu werden, entsagen, und durch dieses Entsagen aufhören, die Befehle der Vernunft zu respektiren, so muß ich ein Wesen über mir annehmen, das im Stande ist, in jenem zukünftigen Leben denjenigen Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit zu bemerken, wozu weder ich, noch ein anderer Mensch, jemahls im Stande bin, und das jedem, das ihm zukommende Maaß von Glückseligkeit ertheilen werde. Dieses übersinnliche Wesen muß, wenn es dieser Bestim-

stimmung gewachsen seyn soll, über den physischen Naturgang Herr seyn, weil es die physischen Gesetze, von denen die Glückseligkeit größtentheils abhängt, mit den moralischen in Uebereinstimmung bringen soll. Es muß aber auch, da es nach den Aussprüchen meiner Vernunft die Sittlichkeit ganz allein zum Maaßstaabe der auszutheilenden Glückseligkeit machen muß, an der Moralität selbst sein Wohlgefallen haben, sie als den höchsten Zweck vernünftiger Wesen erkennen, und folglich ein **moralisches** Wesen seyn. Und da die Moralität eine Eigenschaft des Herzens ist, die man nicht so fort aus den Handlungen allein, als vielmehr aus den Gesinnungen des Herzens schätzen kann, so muß es, nun in der Austheilung der Glückseligkeit nicht ungerecht und blind zu verfahren, die Gesinnungen eines jeden, der auf Belohnung Ansprüche macht, kennen. — Da nun hiezu **Allwissenheit** erfodert wird, so muß ihm auch diese Vollkommenheit zukommen. Es muß ferner **allgegenwärtig** seyn, damit es unmittelbar allem Bedürfnisse, welches das höchste Weltbeßte erfodert, nahe sey; **ewig**, damit in keiner Zeit diese Uebereinstimmung der Natur und Freyheit ermangle. — Kurz: es muß eine **allmächtige**, **allwissende**, und **moralische** Intelligenz seyn, die wir unter dem Nahmen der Gottheit verehren, und anbethen. cf. Kr. r. V. S. 843.

§. 90.

§. 90.

So bin ich also durch die moralische Gesetzgebung meiner Vernunft genöthigt, die Unsterblichkeit der Seele, und das Daseyn Gottes, von welchen beyden Objecten die theoretische Vernunft nichts wissen konnte, anzunehmen, und sie fest zu **glauben**. Zwar würde ich noch immer verpflichtet seyn, moralisch gut zu handeln, wenn ich auch auf diese beyde Gegenstände meines Glaubens nicht Rücksicht nehmen wollte. Denn sie enthalten so wenig den Grund meiner Verbindlichkeit zur Tugend, daß vielmehr die ganze Würde derselben verloren ginge, wenn ich sie von dieser Hinsicht abhängig machen wollte. Ich würde alsdenn zwar noch **legal** aber nicht **moralisch** handeln können, indem zum moralisch Handeln nicht bloß erfodert wird, daß meine Handlungen dem Gesetze gemäß seyen, (Legalität) sondern daß sie auch lediglich um des Gesetzes willen, mithin ohne alle Rücksicht auf einen äußerlichen, nicht in der Vernunft selbst gelegenen, Verpflichtungsgrund, unternommen worden. Gleichwohl würde ich, ohne Gott und Unsterblichkeit nicht im Stande seyn, den Endzweck, den das moralische Gesetz zu befödern auferlegt (das höchste Gut) zu realisiren. Ich würde mich zur standhaften Ausübung dessen, was der Begriff des höchsten Gutes, dem nachzustreben, die Vernunft gebeut, in sich schließt, zu schwach fühlen, und der Versuchung unmöglich widerstehen können, die Gebothe der Vernunft selbst in die Klasse der Unmöglichkeit zu verweisen, und so allen

Muth

Muth verlieren, an die Ausübung derselben Hand anzulegen. Es ist also ein nothwendiges Bedürfniß für uns, ein zukünftiges Leben, und ein höchstes Wesen vorauszusetzen. Wir fodern beyde Objecte nothwendig, damit die Sittlichkeit nach dem, was ihren Entzweck ausmacht, nicht in das Reich der Unmöglichkeiten zurücksinke. Aus dieser Ursache sind die beyden Grundwahrheiten aller Religion — **Gott und Unsterblichkeit** Postulata der practischen Vernunft d. i. Sätze, die zwar an und für sich theoretisch sind (indem sie das Daseyn betreffen) und als solche weder **für** noch **wider** erwiesen werden können, wie aus der Kritik der r. V. erhellet, die aber gleichwohl in praktischer Absicht nothwendig angenommen werden müssen, weil ohne sie das Sittengesetz, als ein apodiktisches Geboth, dessen Befolgung nothwendig ist, seinem Endzwecke nach, nicht erfüllt werden könnte. Ohne einen Gott, und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt — (sagt Kant Krit. der r. V. S. 841) sind die herrlichsten Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beyfalls, und der Verwunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes, und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich, und durch eben dieselbe reine Vernunft a priori bestimmt, und nothwendig ist, erfüllen. cf. Snell über die Glückseligkeit in Verbindung mit der Sittlichkeit.

§. 91.

§. 91.

Diese Hauptgedanken der praktischen V. Kritik mögen nun hinlänglich seyn, um den Gang kenntlich zu machen, den Kant einschlug, um den Ideen der spekulativen Vernunft **Gott**, **Freyheit**, und **Unsterblichkeit** objective Realität zu verschaffen. Wir haben gesehen, daß er diese Gegenstände aus dem Felde der theoretischen Vernunft ausgehoben, und in das Gebieth der praktischen versetzt habe; — daß er die spekulativen Beweise für dieselbe als unzulänglich erklärt, und statt ihrer einen aus der Moralität als Eigenschaft des Subjectes geführten, und deswegen moralisch genannten Beweis von bloß subjectiver Gültigkeit (denn für jenen, der die Moralität nicht als eine nothwendige Eigenschaft seiner Natur gelten läßt, hat er keine Ueberzeugungskraft) gegeben habe, — daß also zwischen der Kritik der theoretischen und praktischen Vernunft der engste Zusammenhang statt finde, auf den man folglich nothwendig Rücksicht machen muß, um über den Werth des ganzen Systemes nicht einseitig zu urtheilen, und es nicht ohne Grund als für Moral und Religion gefährlich und nachtheilig zu verschreien. Lasset uns nun noch kürzlich bestimmen, worin denn eigentlich dieser Werth des Kantischen Systems bestehe, und dadurch dem dritten Punkte unserer Aufgabe Genüge leisten.

III.

Werth des Kantischen Systemes.

§. 92.

Unter dem Werthe des Kantischen Systems verstehe ich zunächst die Bündigkeit der Fundamentalgründe, auf denen es beruhet, und seine Tauglichkeit, die Streitigkeiten, welche zeither auf dem Gebiethe der Philosophie geführt wurden, zu endigen, und dem Menschen über die jenigen Probleme, welche sein heiligstes Interesse ausmachen (§. 2.) sichere, und geläuterte Aufschlüsse zu geben. Ein Theil seiner Verehrer behauptet, daß es eine, durchaus apodiktische, Wissenschaft sey, die nothwendig auf Ueberzeugung führe, wenn man nur so glücklich gewesen, ihren Sinn aufzufassen, — daß es das einzig wahre, und in seinen Principien unumstößlich sey, und daß folglich alle die jenigen den Weg der Wahrheit verfehlen, welche seine Lehrsätze nicht unterschreiben. Sie — diese Wissenschaft sagt Hr. Goeß in seiner Abhandlung über die Kritik der r. Vernunft S. 1. seq., ist der Stolz der menschlichen Vernunft, glänzt zum ersten Mahle am Horizonte der Gelehrsamkeit, und wirft segnende Strahlen auf ihre Pflegsöhne. Sie wird nicht lange mehr nur den Philosophen interessiren, sondern bald jeden Gelehrten und Weltbürger, der seine Rechte und Pflichten, wie den Grund seiner Erwartungen kennen will, wichtig werden. — Sie gibt ihren Schwe-

stern

stern ihr entrissenes Eigenthum wieder, und trägt in die Regionen der Metaphysik den gewünschten Frieden. Sie setzt dem zerstörenden Skepticism weise Schranken, schenkt der Moral und Religion feste Grundpfeiler, und eignet der Menschheit ihre geraubte Hoffnungen wieder zu. Sie führt uns zwar auf ungebahnten, aber doch sichern Wegen in das Heiligthum der Wahrheit. Denn sie, fährt er fort, ist nach dem Urtheile der Kenner eine völlig befriedigende, und vollendete Entwickelung des gesammten Erkenntnißvermögens, der einzig möglichen Quelle allgemeingültiger Grundsätze, und die in der Natur des menschlichen Geistes gegründete Basis aller Systeme. Sie ist Propädeutik zu jeder möglichen Wissenschaft der reinen Vernunft, und lehrt, was diese von Erfahrung unabhängig zu erkennen vermag. Sie weise derselben ihre Schranken und ihrem Gebiethe ihren Umfang an, untersucht ihre Gerechtsame, und bringt sie eben so sehr zum Selbsterkenntniß, als sie den Stolz demüthigt, mit dem sie das Feld der Erfahrung übersliegt, und sich in einer Region ansiedelt, wo nur Hirngespinste der Preis ihrer Bemühungen werden. u. s. w. Statt dieser Elogen, nach welchen die Kantische Philosophie (Hr. Goeß redet zwar nur von ihrem theoretischen Theile: gleichwohl läßt der enge Zusammenhang, der zwischen den beyden Kritiken statt findet, schließen, daß er mit gleichem Enthusiasm der p. V. Kritik seinen ungetheilten Beyfall zolle) eine völlig neue, vollständige, und durchaus apodiktisch gewisse Entwickelung des menschlichen Erkenntnißvermögens seyn

soll,

soll, streuen Andere den bittersten Tadel über sie aus. Ich hatte öfters Gelegenheit, in Gesellschaften das Verdammungsurtheil über sie fällen zu hören „daß sie ein Wirrwarr sey, in den sich Niemand finden könne; daß Kant nur die alten Terminologien wieder aufgewärmt, und längst bekannte Dogmen in neue, unverständliche Worte gehüllt habe — daß selbst Reinhold gestanden, er habe Kanten fünfmahl studiert, und doch nicht ganz verstanden — daß er endlich offenbar die Vernunft zum obersten Tribunal in moralischen und Religionssachen mache, recht so, wie es die Socinianer haben wollen, und somit alle Religion über den Haufen werfe. Dieß waren beyläufig die Klagartikel, welche vor noch nicht langer Zeit ein gewisser Mönch, der Reinholden genau zu kennen vorgab, gegen Kants Schriften vorbrachte, und dann ausrief: mit ihnen auf den Schinderskarren! (dignum authore suo judicium!) doch was brauche ich mich auf privat Urtheile zu berufen. Herr Stattler hat es ja schon längst gestanden, und mit den vernehmlichsten Tönen in die Welt gesagt, daß er an dem Kantischen Systeme weiter Nichts finde, als ein Adgregat falscher Vorstellungen, und Schlüsse, die alle darauf angelegt seyen, die Köpfe junger Leute zu verwirren, die Grundfesten der Moral, und Religion, und mit ihnen die Stützen der Staaten umzustürzen. (cf. H. Stattlers Werk „Meine noch immer feste Ueberzeugung von dem vollen Ungrunde der Kantischen Philosophie ꝛc.) Bey so

entgegen-

entgegengesetzten Urtheilen muß sich natürlich dem parteylosen Leser die Frage aufdringen, wer von beyden Theilen Recht habe? Ob das Kantische System würklich eine so feste, und völlig befriedigende Wissenschaft sey, als Hr. Goeß (ein Schüler Reinholds, nunmehriger Lehrer der Philosophie in Anspach) will, oder durchaus so wurmstichig, und für Moral und Religion so gefährlich, als Andere dafürhalten?

§. 93.

Nach meiner Einsicht scheint keine Partey ganz Recht zu haben, am allerwenigsten aber die jenige, welche sich hinter die Religion steckt, und unter dem Vorwande, daß das Kantische System ihre Fundamente untergrabe, Himmel und Erde gegen das selbe in Bewegung zu setzen sucht. Die Behauptung der Erstern betreffend, daß Kants Kritik der r. V. eine, auf lauter unumstößliche, und apodiktische Gewißheit bey sich führende Principien erbaute Wissenschaft sey, glaube ich, nach dem zeither erklärten Gange, den Kant einschlug, um sie zu Stande zu bringen, berechtigt zu seyn, sie (diese Behauptung) in die Klasse willkührlicher, und bloß durch enthusiastischen Sektengeist erzeugter Meinungen, und panegyristischen Tyraden zn verweisen. Denn aus dem ganzen, oben detaillirten Plane des Kantischen Systems erhellet, daß es (in theoretischer Hinsicht) auf keinem andern Fundamen-

damente beruhe, als 1) auf der **Erfahrung**, in wie fern sie eine Synthesis a priori sinnlicher Wahrnehmungen aussaget, und der bloß subjektiven Verknüpfung einzelner Wahrnehmungen entgegengesetzt wird. Von dieser Erfahrung geht Kant, um den Humeischen Skeptizism zu widerlegen, als von einer, allgemein zugestandenen Thatsache aus, und sucht nur durch die Analyse des Erkenntnißvermögens die Art zu erklären, wie sie, und mit ihr alle Synthesis a priori, die Hume in dem Begriffe der Caussalität in Anspruch nahm, möglich sey. Auch endigt er bey ihr, indem nach dem Resultate der Analytik seiner Kritik die synthetischen Urtheile a priori nur in so fern möglich und gültig sind, in wie fern sie beytragen, um die Erfahrung möglich zu machen (cf. metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft; Vorrede XV Anmerk.) Nebst diesem Princip der Erfahrung, legt er 2) seinem Systeme **das würkliche Daseyn der Mathemathik, als einer Wissenschaft zum Grunde**, welche lauter absolut nothwendige Sätze, — lauter synthetische Sätze a priori — zum Inhalte habe. (cf. §. 12. 13.) Sein ganzes System in spekulativer Rücksicht hat also nur in so fern Gültigkeit, als man ihm diese beyde Grundlagen desselben, in dem Sinne, in dem er sie nimmt, einräumt. Könnte man gegen sie gegründete Zweifel vorbringen, oder wären sie keine allgemein einleuchtende, keine allgemein geltende, sondern noch eines weitern Beweises bedürftige Voraussetzungen und Behauptungen, so wäre es gewiß um die ganze, von Hr. Goeß und Andern so

hoch

hoch gepriesene, apodiktische, und völlig befriedigende Gewißheit der r. V. Kritik geschehen. Sie wäre nicht eine durchaus befriedigende und vollendete Entwickelung des menschlichen Erkenntnißvermögens; sondern nur ein Werk dieses Inhaltes von einer bloß hypothetischen Gültigkeit.

§. 94.

Daß man aber würklich die Erfahrung, in Kants Sinne genommen, und die Fundamental Sätze der Erklärung ihrer Möglichkeit, bezweifeln könne, ohne deswegen auf das Vorrecht eines gesunden Menschenverstandes Verzicht zu thun, läßt sich leicht begreifen, und Hume würde es gründlicher und eleganter, als es irgend einem seiner Gegner oder Freunde möglich seyn dürfte, beweisen können: Er könnte sagen: Nach meinen Resultaten ist überhaupt die apriorische Synthesis, welche der Begriff der Caussalität aussagt, eine Chimäre. — Sie ist ein Bastard der Gewohnheit, und wird fälschlich für ein Kind der Vernunft gehalten. Wollt ihr mich also widerlegen, so dürft ihr sie nicht schon voraussetzen, und von ihr, als einer würklichen, allgemeinzugestandenen Thatsache ausgehen; denn sonst drehet ihr euch im Zirkel. Wollt ihr mich, was ich sehnlichst verlange, eines Beßern belehren, so müßt ihr von ganz andern Principien ausgehen, die wirklich allgemeingeltende Thatsachen sind, nicht schon eine Synthesis a priori involviren, und aus ihnen deduciren,

daß

daß und wie synthetische Verknüpfungen a priori, dergleichen das von mir in Zweifel gezogene Caussalitätsgesetz, und die von euch als Thatsache eurem Systeme untergestellte Erfahrung besagt, möglich seyen. So könnte Hume mit Rechte antworten, und dadurch das Fundament der ganzen r. V. Kritik, die seinen Skepticism widerlegen soll, erschüttern. Für ihn wäre folglich das Kantische System Nichts weniger, als eine apodiktisch gewisse, und völlig befriedigende Wissenschaft. Wollte man ihm dadurch ausweichen, und ihn in die Enge treiben, daß man ihm die Sätze der Mathematik entgegenstellte, um durch sie, als an einem Beyspiele das wirkliche Daseyn der apriorischen Synthesis zu erweisen, und daß man ihm sagte, die Analytik des gesammten Erkenntnißvermögens zeige es augenscheinlich, daß der Verstand in Verbindung mit der Sinnlichkeit alle die Elemente in seiner Natur schon enthalte, die zur Möglichkeit jener Synthesis a priori erfoderlich seyen, so würde er auch dadurch noch nicht völlig befriedigt werden. Denn die Mathematik betreffend, könnte er antworten, daß ihre Sätze keine **absolute**, sondern eine bloß **hypothetische** Gültigkeit bey sich führen, recht so, wie noch viele Andere, der größten Mathematiker unserer Zeiten, nach dem Beyspiele ihrer Vorfahrer, auch dafür halten; und daß die gesammte Mathesis auf dem Princip des Widerspruches beruhe, und aus lauter analytischen Sätzen bestehe. * Der Geometer, könnte er sagen, schaffe

* Die größten Geometer ältern, und neuern Schlages, betrachten das Object ihrer Wissenschaft, den Raum,

schaffe sich vorerst den Gegenstand seiner Wissenschaft, vermittelst seiner Phantasie, durch ein ganz empirisches Verfahren, und bestimmt sodann, am Leitbande des Princips des Widerspruches diejenigen Prädikate, die diesem Gegenstande nur unter der Bedingung zukommen, daß die Vorstellung von ihm, als nicht widersprechend

als ein bloßes Ideale, das nirgends in der ganzen Natur existirt. Um den Lehrlingen begreiflich zu machen, worin denn eigentlich dieses ideale Object bestehe, mit dem sich ihre Wissenschaft abgebe, schlugen sie einen entgegengesetzten Weg ein. Die ältern Geometer, als z. B. Euclides, fangen gerade vom Puncte an, und sagen: punctum est, cujus pars nulla est. Aus dem Flusse des Punctes lassen sie denn die Linie, und so fort, aus dem Flusse der Linie die Oberfläche, und aus der stätigen Bewegung der Oberfläche den mathematischen Körper entstehen. Allein dieses Verfahren ist mit Schwierigkeiten und Dunkelheiten für den Lehrling verbunden. Was soll er sich da denken, wenn er hört „punctum est, cujus pars nulla? — Neuere schlagen deswegen den umgekehrten Gang ein. Sie nehmen einen physischen Körper, allenfalls einen Würfel (cubus) von dem der Lehrling einsieht, daß er in einem, von allen Seiten begrenzten Raume existiret. Diesen physischen Körper beseitigt, können wir uns den Raum, den er einnahm, noch immer in Gedanken als ein Etwas vorstellen, das in *longum*, *latum* und *profundum* ausmeßbar ist. Diese Ausdehnung nun, die nach der Länge, Tiefe, und Breite gemessen werden

angenommen wird. Diese Prädicate liegen schon in der Natur des idealischen Objectes, und müssen ihm also nothwendig beygelegt werden, wenn man keinen Widerspruch begehen will. Die geometrische Construktion, auf die sich Kant so vieles zu gut thut, wenn er beweisen will, daß alle Sätze der Geometrie, synthetischer

Natur

kann, heißt der **mathematische Körper** (solidum) und von ihm handelt die Stereometrie Lassen wir die Tiefe in Gedanken weg, so bleibt die Ausdehnung nach der **bloßen Länge und Breite übrig.** (superficies — die Oberfläche) als eine Grenze des Körpers. Von ihr handelt die *Planimetrie.* Denken wir uns an der Oberfläche alle Breite weg, so haben wir die bloße Länge, zur Grenze der Fläche, unter dem Nahmen der **Linie**,, von welcher die *Longimetrie* handelt. Lassen wir endlich an der Linie in Gedanken alle Länge weg, so bekommen wir den Anfang und das Ende aller Länge, und, mit ihr, aller Ausdehnung überhaupt, nähmlich den **mathematischen Punkt.** Dieser ist also die bloße Grenze der Linie. Nach dieser Methode nun, welche mein vortrefflicher Lehrer der Mathematik, H. Prof. Trentel allemahl einschlug, wenn er die Geometrie anfieng, obgleich sein Compendium den Euklideischen Gang nimmt, und gleich vom Punkte anfängt, wird die Vorstellung des geometrischen Raumes, der Flächen, Linien, Punkte in uns auf eine ganz empirische Weise zu Stande gebracht, und sie sind lediglich Geschöpfe unserer Phantasie, da in der gesammten Natur kein Punkt,

Natur seyen, d. h. das Anschaulichmachen durch Verzeichnung der Linien, Flächen einer Anschauung a priori gemäß ꝛc. ist nicht der Grund, warum ich das Prädikat mit dem Subjecte verknüpfe, sondern nur das Mittel, wodurch ich unwiderstehlich einsehe, daß das selbe würklich schon in der Natur des Subjectbegriffes enthalten sey; z B. Wenn ich sage, zwey Triangel, die

zwey

oder Linie anzutreffen ist. Nur unter der Voraussetzung, daß man diese Vorstellungen annimmt, und zum Grunde legt, läßt sich nach der Behauptung der größten Mathematiker Geometrie als eine demonstrative, obgleich nur idealische, und nur hypothetische Nothwendigkeit in den Beweisen aussagende Wissenschaft denken. Daß gleichwohl ihre Wahrheiten auf reelle Gegenstände gehen, ist die Ursache, weil diese wirklich im Raume existiren, und also unter allen denjenigen Prädikaten erkannt werden müssen, die der Geometer dem Raume beylegt: Er mißt z. B. nicht den Acker, sondern nur den Raum, in dem dieser existiret, und überträgt hernach die Eigenschaften des letztern, auf jenen ꝛc. Ohne sich also im geringsten darum zu bekümmern, ob der Raum eine Anschauung a priori oder a posteriori sey, treibt der Geometer ungestört sein Geschäft fort, und überhebt sich dadurch, daß er seiner Wissenschaft eine bloß hypothetische Gültigkeit einräumt, der sauern Arbeit, die Frage zu lösen, wie die in ihr statt findende Synthesis a priori möglich sey. Denn nach ihm ist alles analytisch, aus der oben gegebenen Ursache.

zwey Seiten, und den eingeschlossenen Winkel, wechselweis gleich haben, sind selbst einander gleich, so liegt der ganze Grund von der Verknüpfung des Prädikats der Gleichheit mit dem Subjectbegriffe in dem analytischen Satze der Kongruenz: **Dinge, die sich einander decken, sind einander gleich.** (ea dicuntur, invicem congruere, quorum unum alterum nec excedit, nec ab altero exceditur) Man sagt nähmlich „solche zwey Triangel, wenn man sie in Gedanken auf einander legt, kongruiren. Folglich sind sie einander gleich. Dieser Satz ist identisch, wenn man nur die Worte erklärt, folglich ganz analytisch. Daß sie aber kongruiren müssen, liegt in der Voraussetzung, daß sie zwey Seiten, und den eingeschlossenen Winkel gleich haben. Die Natur dieser beyden Winkel, die ex hypothesi beyderseits einander gleich sind, bringt es mit sich, daß die Schenkel, welche ihn durch ihre Neigung bilden, und die auch einander gleich gesetzt worden sind, nothwendig aufeinander fallen müssen, und somit eine Kongruenz entspringe. Fände kein aufeinanderfallender Schenkel statt, so würden die beyden Winkel einander nicht gleich seyn, und so ein Widerspruch gegen die Voraussetzung begangen werden. Die Folge von dieser Kongruenz ist hernach, daß auch die dritte Seite nothwendig auf die dritte fallen, und sie decken muß. Hier thut also die ganze geometrische Konstruktion nichts zur Demonstration, als daß sie es augenscheinlich macht, wie schon das Prädikat in der Natur des, nach der angenommenen Hypothese qualifizirten

Subjectes (Triangel) liege, wie es ihm, wenn man keinen Widerspruch begehen will, nothwendig beygelegt werden müsse, wie folglich der ganze Satz ein analytischer sey. Das nähmliche gilt von allen übrigen Sätzen der Geometrie; und zwar um so mehr, da sie fast alle die Lehre von der Gleichheit der Dreyecke voraussetzen. Auf diese Weise wäre auch die, an die Mathematik zum Beßten des Kantischen Fundamentes gethane Appellation abgewiesen, und wo nicht als ganz nichtig, doch wenigstens mit so vielen Gegeneinwendungen gravirt dargestellt, daß erst nach langen Kämpfen dem Systeme, das in der V. Kritik über so anfeindbare Principien erbaut ist, der Beyfall denkender Köpfe zu Theil werden könnte. — Wollte man sagen „was brauchen wir uns lange mit den Behauptungen abzugeben, daß die Erfahrung, als eine Synthesis a priori, eine Thatsache, und die Mathematik, als eine, aus lauter synthetischen Sätzen a priori bestehende Wissenschaft würklich sey? Wir gehen lieber so gleich an die Entwickelung des gesammten Erkenntnißvermögens, nach welcher erhellet, daß in uns selbst alle, zur Erzeugung einer synthetischen Erkenntniß a priori nothwendige Elemente angetroffen werden; so würde man, um einer Schwierigkeit auszuweichen, sich nur eine andere auf den Hals laden. (Incidit in scyllam, qui vult vitare charybdin) Denn die ganze Untersuchung, und Analytik unsers Erkenntnißvermögens hebt mit der Untersuchung der Sinnlichkeit an, und stellt zur Basis aller nachherigen Grund-

säte den Satz auf „Raum und Zeit sind Formen unserer Sinnlichkeit. Mit dem Stehen oder Fallen dieses Satzes stehet und fällt das ganze Kantische Gebäude zusammen, wie aus dem bereits gesagten erhellet. Nun kostet es eben keine besondere Anstrengung der Denkkraft um die Frage aufzuwersen, ob dieser Fundamentalsatz der transcendentalen Aesthetik ein analytischer, oder ein synthetischer sey? analytisch kann er nicht seyn, weil sonst im Begriffe der Sinnlichkeit auch schon zugleich die Art und Weise des afficirt werdens oder des Empfangens, und zwar die bestimmte Art und Weise, Raum und Zeit — gedacht würde; jedes Wesen also, das eine Sinnlichkeit hat, auch an die Form des Raumes und der Zeit gebunden wäre. Allein, daß sich dieses nicht behaupten lasse, versichert selbst Kant in der transcendentalen Aesthetik S. 72 und Prolegom. zu einer jeden künftigen Metaph. S. 163 gleichwie es sich auch, ohne Kants Erklärung, von selbst versteht: denn in dem Begriffe der bloßen Receptivität liegt der Begriff ihrer Form eben so wenig, als in dem Begriffe der mathematischen Figur es liegt, daß sie ein Triangel, oder ein Zirkel, oder eine Sphäre sey. Der Satz ist also synthetisch, und zwar synthetisch a priori, da er mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit ausgesprochen wird. Nun ist dieser Satz der Fundamentalsatz der ganzen Erklärung auf die Frage: Wie ein Synthesis a priori möglich sey. Um also die Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori verständlich zu machen, geht Kant selbst von einem synthetischen Urtheile a priori

aus,

aus, d. h. er begeht eine *petitio Principii*, die sein ganzes System wankend macht. Nebst dem sind die von ihm, zur Erhärtung jener ästhetischen Behauptung gegebenen Beweise in der Kritik mehr en gros hingeworfen, als mit logischer Bündigkeit geführt: und lassen, da sie von keinem obersten, allgemeingeltenden Princip ausgehen; sondern bald das empirische, bald das mathematische Colorit an sich tragen, und mit einer gewissen Sorglosigkeit niedergeschrieben sind, im Gemüthe des nachdenkenden Lesers manche Zweifel zurücke, die man unmöglich auf die Rechnung des verfehlten Sinnes schieben kann. Ferner ist die Tabelle der Urtheilsformen, auf welche sich alle nachfolgende Tabellen der Categorien, Schematen, und Principien des r. Verstandes beziehen, die man also, den Formen der Sinnlichkeit zur Seite, billig das Fundament der ganzen Entwicklung des Erkenntnißvermögens nennen kann, ganz beweislos hergesetzt, und als schon längst aus den Compendien der Logiker bekannt, zum Glauben vorgelegt, da man sich doch unmöglich der Nachfrage enthalten kann, warum es gerade nur diese Formen zu urtheilen seyen, die Kant angibt, und ob es nicht noch andere geben könne * 2c.

Lauter

* „Daß sich gleichwohl, für die Richtigkeit der, von Kant aufgestellten Tabelle der Urtheilsformen, ein Beweis aus der genau bestimmten Definition eines Urtheils führen lasse, zeigt, nebst Reinhold in seiner Theorie des V. V., Kiesewetter in seinem Grundrisse einer allgemeinen Logik §. 64 seq. also: „ein Urtheil ist die jenige Verstandeshandlung,

Lauter Umstände, die zusammengenommen, und mit andern noch in Verbindung gebracht (z. B. was in der Methodenlehre über den Unterschied der Philosophie von der Mathematik ꝛc. gesagt wird) zum Schlusse berechtigen, daß die Kritik der r. V. an und für sich betrachtet keine apodictische, und absolute, sondern bloß eine hypothetische Gültigkeit bey sich führende Wissenschaft sey.

wodurch das objective Verhältniß zweyer Vorstellungen (Subject und Prädicat) zur Einheit des Bewußtseyns bestimmet wird. Zu jedem Urtheile gehören also wenigstens zwey Vorstellungen. Das Prädicat wird stets als eine Einheit betrachtet, unter welche die Subjectvorstellung subsumiret wird. In Rücksicht des Prädicates also hat das Urtheil keine Quantität. Aber das Subject ist stets eine Vorstellung, in Rücksicht welcher, wenn man auf ihre bloße Form sieht, sich stets fragen läßt, wie groß das Mannichfaltige sey, welches in ihr zur Einheit des Bewußtseyns verbunden gedacht, und mit dem Prädicate des Urtheils in ein objectives Verhältniß gesetzt wird: ob es nur eine, oder mehrere, oder alle Vorstellungen seyen, die unter die Sphäre der Subjectvorstellung gehören, oder ob sich das Subject zur Einheit des Prädicates verhalte, wie **Einheit**, oder wie **Vielheit**, oder wie **Allheit**. (Quantität des Urtheils). Ferner muß das Prädicat dem Subjecte entweder beygelegt, oder abgesprochen, (Qualität) und folglich müssen beyde Vorstellungen in ein Verhältniß unter einander (Relation des Urtheils) gesetzt werden. Dieses Verhältniß ist entweder ein inneres (cate=

sey. Soll sie **absolut gültig**, und **allgemeingeltend** werden, so muß ihr ein erstes, und von allen streitenden Partheien zugestandenes Princip untergestellt und die jenigen Lücken müssen gefüllt werden, welche in ihren einzelnen Theilen noch offen stehn. **Carl Leonhard Reinhold**, den, wie Andere sagen, die philosophirende Vernunft sich zu ihrem Sprecher auserkohren hat, und der dereinst in der Geschichte der Kantischen Philosophie, so wie ehevor Wolf in der Leibnitzischen, als ein Denker der ersten Größe glänzen wird; mochte wohl diese Zweifel und Schwierigkeiten, welche man den Basis der r. V. Kritik entgegenstellen kann, fühlen, als er den, seines großen Kopfes würdigen Gedanken faßte, das ganze Kantische System mit einer andern, und nach seiner

gorische Urtheile) oder ein äußeres, und dieses entweder einseitig, oder wechselseitig (hypothetische — disjunctive Urtheile. Endlich kann das ganze, nach diesen drey Momenten bestimmte Urtheil in Verhältniß zu dem Bewußtseyn des urtheilenden Subjectes selbst gesetzt werden, um den Grad der Gewißheit zu bestimmen, welcher der Verbindung des Prädicates mit dem Subjecte anklebt (Modalität der Urtheile). Die vier Momente des Urtheils wären also richtig. Jedes der selben hat drey Subalternstücke, denen, bloß logisch betrachtet, stets eine Dichotomie zum Grunde liegt, wie Kant in der Anmerkung zu der Tabelle der Urtheilsformen Krit. r. V. S. 96, und auch Kiesewetter zeigt. Die ganze Klaßification wäre also gültig.

seiner Meinung allgemein geltenden Thatsache — **dem Factum des Bewußtseyns** — zu stützen, und aus ihr, als dem obersten Princip der gesammten Philosophie, zuerst das Vorstellungsvermögen, das sich zum Erkenntnißvermögen, wie die Gattung zur Art verhält, zu entwickeln. Dadurch die, von Kant noch übrig gelassenen Lücken zu füllen, und somit eine Quelle unzähliger Mißverständnisse zu verstopfen. Die Analysis des Erkenntnißvermögens, sagte Reinhold, ist so lange nicht befriedigend, und vollendet, als der Gattungsbegriff des Erkenntnißvermögens, nähmlich der Begriff des Vorstellungsvermögens nicht ganz entwickelt ist. Denn man kann nicht bestimmen, was **Erkennen** sey, wenn man nicht weiß, was **Vorstellen** heiße, indem jedes Erkennen ein Vorstellen, obgleich nicht umgekehrt jedes Vorstellen ein Erkennen ist. Kant unterließ nun die Analysis des V. Vermögens, ob er sich gleich, selbst nach Reinholds Zeugniß, überall des ächten Sinnes, der dem Worte **Vorstellung** ursprünglich anklebt, bewußt war, und auch diesen wahren Sinn seinen Sätzen überall zum Grunde legte; so, daß man durch eine aufmerksame Lektüre seiner Schriften, bey der man stets auf die generische und specifische Merkmahle der einzelnen, zum Erkenntnißvermögen gehörigen Vorstellungsarten als z. B. der Anschauung, des Begriffes &c. acht gibt, im Stande ist, den Sinn zu treffen, der den einzelnen Arten, und der Vorstellung als Gattung zum Grunde liegt. Reinhold reducirte alle diese Begriffe, und die aus ihnen abgeleiteten Sätze auf das ursprüngliche

Factum des Bewußtseyns, folgerte aus diesen zuerst den Begriff der Vorstellung **als einer solchen** sammt ihren Bestandtheilen 2c. 2c. und kam endlich auf die nähmlichen Resultate in dem Erkenntnißvermögen, welche Kant erster aufgestellt hatte. Ob sein Versuch, der Kantischen Philosophie ein unumstößlich gewisses, oberstes Princip unterzustellen, gelungen sey, ist eine Frage, die noch immer nicht entschieden ist. Einige vergöttern seine Arbeiten, als das *Non plus ultra sapientiae humanae*, lernen seine Gedanken und Phrases auswendig, und dünken sich denkende Köpfe zu seyn, wenn sie die selben papageienmäßig wieder nachlallen können. Andere hingegen, die vom Sectengeiste niemahls Liebhaber waren, am allerwenigsten von ihm bis zum Enthusiasm fortgerissen werden, sondern vielmehr den Mann überall nach Schrod und Korn taxiren, finden auch an Reinholds Versuche keine völlige Befriedigung, an seinem Factum des Bewußtseyns nichts weniger, als einen obersten Grundsatz, * und durchaus ein Mißfallen an der despotischen Sprache, die der, überall Freyheit fodernde Denker Reinhold sich gegen anders denkende Philosophen, die sich nicht unter den nähmlichen Huth wollen zwingen lassen, erlaubet. Nimmt man nun alle diese Puncte zusammen, so liefern sie, meines

Dünkens

* cf. Aenesidemus, oder das Buch über die Fundamente der Reinholdischen Elementarphilosophie S. 58 und die hierüber erschienene Recension in der allg. Litt. Zeitung 11 Februar 1794 Nro. 47. 48. 49.

Dünkens, einen vollgültigen Grund für die, den grenzenlosen Elogen, welche Hr. Goeß und Andere der r. V. Kritik geben, entgegengesetzte Behauptung, daß diese Kritik keine **vollendete** und völlig **befriedigende Entwickelung** des gesammten menschlichen Erkenntnißvermögens sey. Sie ist nicht apodictisch gewiß, nicht völlig befriedigend, weil sie von keinem apodictisch gewissen und allgemeingeltenden Grundsatze ausgeht. Sie ist eben deswegen nicht vollendet, weil sie das Vorstellungsvermögen unentwickelt gelassen, und dadurch in Bezug auf ihre unaufmerksame Leser den Saamen zu vielen Mißverständnissen zurückgelassen hat.

§. 95.

Hat man sich aber einmahl über diese Fundamentalpunkte des Kantischen Systems beschieden; Ist man von ihrer Wahrheit entweder durch eignes Nachdenken, oder durch fremde Belehrungen überzeugt, dann gesteht man gerne, daß alles übrige in schönsten, architectonischen Zusammenhange stehe, und ein Ganzes der Wissenschaft bilde. Durch die Grenzbestimmung unseres Erkenntnißvermögens, welche sich aus den Principien desselben von selbst ergibt und, ohne Reinholds Theorien zu kennen, sich genau verstehen läßt, ist auf einmahl den feindseligen Fehden, welche zeither auf dem Gebiethe der Philosophie über die wichtigsten Angelegenheiten des Menschengeschlechtes von den philosophirenden Partheien

geführt

geführt wurden, ein Ende gemacht, und der Grund zu einem allgemeinen Frieden gelegt worden. Die kühnen Anmaßungen der Dogmatiker, Sceptiker, Theisten, Atheisten, Naturalisten, Supernaturalisten, Materialisten, Spiritualisten ꝛc. * sind auf immer widerlegt, und

* Die Bedeutung dieser Nahmen läßt sich nach dem, was Reinhold darüber in seiner Theorie des Vorstellungsvermögens S. 79. folg. und Kant in einzelnen Stellen, und Anmerkungen seiner Kritik der r. V. geschrieben haben, folgendermaßen fixiren.

Die Beantwortung, und den Erkenntnißgrund der jenigen Fragen betreffend, welche das größte Interesse der Menschheit, und den vornehmsten Gegenstand metaphysischer Nachforschungen ausmachen; ob nähmlich 1) ein Gott und 2) der Mensch frey und unsterblich sey: verfährt man entweder **behauptend** (dogmatisch) oder **verzweifelnd** (sceptisch) je nachdem man diese Fragen entweder für **beantwortlich** oder (so wie überhaupt die Nachfrage nach objectiver Wahrheit) für **unbeantwortlich** hält. Die Dogmatiker finden nun den Erkenntnißgrund zur Auflösung jener Probleme entweder **innerhalb** (Naturalisten, — Rationalisten) oder **außerhalb** des natürlichen Gebiethes der Vernunft (Supernaturalisten) jene folgen ferner entweder dem Dogmatism, (§. 3. Anmerk.) oder dem Criticism der Vernunft, je nachdem sie aus Principien, so wie sie die Vernunft längst im Gebrauche hat, ohne sich nach dem Creditiv ihrer inneren Gültigkeit umzusehen, und zu

und die Vernunft vor ihren Neckereien gesichert. Denn nach dem Resultate der Vernunftkritik, wenn sie nur in ihrem Fundamente besteht, ist es entschieden, daß man über derley Gegenstände, über welche zeither jene Par-

theien

bekümmern, oder aus Principien, die auf der Kapelle der Kritik gültig befunden worden sind, jene metaphysische Fragen zu lösen bestrebt sind. Die Naturalisten sind entweder (die Frage über Gottes Daseyn betreffend) Theisten, Deisten, oder Atheisten, jene räumen der Vernunft das Vermögen ein, das Daseyn Gottes zu beweisen, und bestimmen die Natur der Gottheit nach der Analogie mit einem Begriffe, der aus der Natur (unsrer Seele) entlehnt ist, als die höchste Intelligenz — als ein Wesen, das durch Verstand und Freyheit den Urgrund aller andern Dinge in sich enthält. Diese aber (Deisten) bestimmen den Begriff der Gottheit durch lauter transcendentale Prädikate (Ens originarium, realissimum, Ens entium — Kritik r. V. S. 659) die man nicht näher bestimmen könne. Der Atheist endlich findet den Begriff der Gottheit widersprechend, und stellt die Behauptung auf, daß sich das Nichtseyn Gottes beweisen lasse. Der Dogmatiker, welcher die Freyheit des Willens durch Vernunftgründe beweisen zu können glaubt, heißt dogmatischer Libertist, wenn er den Begriff der Freyheit für widersprechend, und also den Beweis für möglich hält, daß es keine Freyheit gebe, sondern alles durch blinde Nothwendigkeit (Fatum) gewürket worden, Fatalist. — Jene, die keine anderen, als Sinneswesen gelten lassen, und also allen Unterschied zwischen Körper und Seele auf-

theien dreist aburtheilten, schlechterdings Nichts, weder für noch **wider** entscheiden könne — ein Vortheil, der gewiß groß ist, und jedem Freunde der Wahrheit zum Sporne dienen sollte, an der Vollendung des jenigen, was Kant noch unvollendet ließ, thätige Hand anzulegen, und seinem Systeme, anstatt es zu verschreien, als sey es lauter Nonsens, **eine allgemeine Ueberzeugungskraft und Aufnahme zu verschaffen.**

§. 96.

heben, heissen **Materialisten.** Ihnen gegenüber stehen die Spiritualisten, die in wie fern sie zwey verschiedene Substanzen anfstellen — **Dualisten** heissen. Die Materialisten, sagt Reinhold V. V. S. 174 „halten die sinnlichen Vorstellungen für die einzigen, denen wirkliche Gegenstände entsprächen. Alles wirkliche ist ihnen **Körper** (Materie) oder **Eigenschaft** und **Beschaffenheit** des Körpers, und da der Verstand und die Vernunft vom Daseyn und der Beschaffenheit der Körperwelt (außer welcher für die Materialisten nichts wirkliches da ist) nur nach dem Zeugnisse der Sinnlichkeit urtheilen und schließen kann, so ist ihnen dieses Zeugniß die einzige Grundlage aller Erkenntniß des Wirklichen und des Möglichen — Die Spiritualisten hingegen kommen darin überein, daß das Wesen der Körper selbst die Sinnlichkeit nicht einmahl anzugeben vermöge, und daß alles, was sie uns von diesen ihren eigenthümlichen Objecten liefern könne, weiter Nichts, als zufällige, veränderliche, zur bloßen Außenseite gehörige Beschaffenheiten wären — daß die Seele nur durch den organischen Körper sinnlicher Vorstellungen fähig, und also unkörperlich sey ꝛc.

§. 96.

Kann die theoretische Vernunft über Gottes Daseyn und Seelenunsterblichkeit nach Kant, weder *pro* noch *contra* etwas entscheiden, so ersetzt die practische Vernunft den Schaden, der daraus für Moralität und Religion zu entspringen scheint, im doppelten Maaße wieder. Die Sittlichkeit, welche vorher nur eine Dienstmagd der lohnsüchtigen Neigungen seyn mußte, wird nun auf ein Mahl wieder der Hauptzweck des Menschen, und der wahre Adel unseres Geschlechtes. Ihre Gebothe müssen nun wieder erfüllt werden, nicht, weil sie Vortheile gewähren, sondern, weil ihre categorische Verbindlichkeitskraft unmittelbar in der Vernunft des Menschen ihr Creditiv hat; und der Endzweck, der durch diese Erfüllung realisirt werden muß, und der als eine nothwendige Folge dem Sittengesetze anklebt, führt uns unmittelbar auf den Glauben an die beyden Grundartikel unserer Religion — **auf Gott** und **Unsterblichkeit.** Der Churpfalz-baierische G. R. Herr Stattler behauptet zwar in seiner jüngst erschienenen Schrift „**Meine noch immer feste Ueberzeugung von dem vollem Ungrunde der Kantischen Philosophie** ꝛc. das Kantische System sey ganz darauf angelegt, um die Moral, und Religion zu untergraben, und dadurch die Grundfeste der Staaten über den Haufen zu werfen. Allein daß dieses Urtheil nirgends wo anders Grund habe, als in dem gröbsten Mißverständnisse Kantischer Stellen, ist dem aufmerksamen Leser jener

Schrift,

Schrift, und dem Kenner des Kantischen Systemes längst bekannt. Kant stellet die Moralität, als den letzten und obersten Zweck unseres Daseyns auf, — er macht sie zum einzigen Adelscreditiv unserer Gattung, und zum Maßstabe, nach dem wir den Grad unserer Würdigkeit, der Glückseligkeit theilhaftig zu werden, bemessen sollen, und müssen: er schildert sie in ihrer ursprünglichen, und majestätischen Würde, und Reinigkeit, in der sie von Jesus geprediget ward, und sucht sie von allen Schlacken, und Zusätzen, durch welche sie von Casuisten, und andern theologischen Schwärmern verunstaltet worden, zu säubern, das Antlitz, und die wahre Gestalt der selben wieder kenntlich, und sie dadurch auf immer liebens, und empfehlungswürdig zu machen. * Heißt denn nun dieß, die Moralität untergraben?

§. 97.

* Daß die Tugend, wenn sie uns in ihrer wahren Gestalt d. h. ganz von allen Zusätzen, von aller Beymischung des sinnlichen, und allem unächten Schmucke des Lohns, oder der Selbstliebe entkleidet, dargestellt wird, uns zur feurigsten Liebe zu sich selbst fortreisset, versichert schon Plato, und nach ihm Cicero, wenn er in seinem Buche de officiis §. V. sagt „Formam quidem ipsam, Marce fili, et tanquam faciem honesti vides, quae si oculis cerneretur, mirabiles amores, (ut ait Plato) excitaret sui. — Dieses Antlitz schildert er §. IV. mit den Worten „Honestum etiam si nobilitatum non sit, tamen honestum est, — quodque vere dicimus, etiamsi a nullo laudetur, Natura esse laudabile.

§. 97.

Freylich nicht, höre ich hier manchen Gegner Kants, und Anhänger des Hrn. Stattlers antworten, wenn man bloß Kants Ausdrücke, und Aeußerungen in Betrachtung ziehet. Kant, sagen sie, mag es immerhin mit der Tugend, Moralität, und Religion im Herzen gut meinen — er mag für sich ein ehrlicher Mann seyn: Aber seine Sätze, wenn man sie näher untersuchet stürzen am Ende alle Moralität, und Religion über den Haufen, und sind dem katholischen Glaubenssysteme geradezu entgegen, weil er 1) die theoretischen Vernunftbeweise für das Daseyn Gottes, und die Unsterblichkeit der Seele zu entkräften, und die Ueberzeugung davon von der Moral abhängig zu machen sucht, ohne 2) die Verpflichtung, moralisch zu handeln, aus Gründen herzuleiten, sondern sie nur aufs Wort anzunehmen, und zu glauben befiehlt. 3) Weil er behauptet, dort in dem andern Leben finde noch ein Wachsthum in der Tugend statt, da doch nach der katholischen Glaubenslehre jenseits des Grabes kein Verdienst mehr möglich sey. Allein diese Gründe dürften meiner Einsicht nach am Ende gegen Kant gar Nichts beweisen! denn erstens kann ihm das gar nicht zur Last gelegt werden, daß er die Schwäche der zeither, für die Grundwahrheiten aller Religion gebrauchten theoretischen Beweise aufgedeckt hat. Als Philosoph, und zwar als ein solcher, der in sich den großen Beruf fühlte, die Gerechtsamen der Vernunft selbst zu prüfen, um die je-

nigen, die ihr nach dem Ausspruche der Kritik gebühren, gegen die Anfeindungen des Scepticism in Schutz zu nehmen, und die übrigen, welche sie sich zeither, ohne alle Befugniß, beylegte, selbst in Beschlag zu nehmen, um durch ihre fernere Usurpation auf die wahren Rechte der Vernunft kein nachtheiliges Licht zu verbreiten, und sie selbst auch verdächtig zu machen, mußte er die Grenze unseres Wissens genau abzustecken bemüht seyn, und aus seinen Principien die nothwendige Folge ziehen, daß wir von transcendenten Objecten, folglich von Gottes Daseyn, Seelen Unsterblichkeit, und metaphysischer Freyheit weder *pro* noch *contra* etwas wissen können, und daß wir so lange über diese Objecta widerrechtlich, und umsonst durch synthetische Sätze a priori philosophiren, als wir nicht gezeigt haben, daß nicht etwa überhaupt alle Synthesis a priori eine Chimäre, — und wenn sie dieses nicht ist — wie sie möglich sey. Gesetzt nun auch, das ganze Kantische System d. h. diejenige Auflösung, welche er von der wichtigen Frage, **wie synthetische Urtheile** a priori **möglich seyen,** zu geben versucht hat, sey falsch, und widerleglich, so würde sich doch das Problem selbst nicht abweisen lassen, weil es von der Vernunft selbst unmittelbar aufgegeben wird. So lange aber dieses Problem nicht gelöst ist, ist jeder synthetische Satz a priori, der in der Metaphysik vorkommt, **precarisch**, folglich jeder Beweis für die Sätze „**es ist ein Gott** — **die Seele ist frey**, und **unsterblich**, (als welche eine apriorische Synthesis aussagen) unmöglich. Stets wird die Frage

quid

quid juris? zurückekehren, und somit der Beweisführer genöthigt seyn, entweder eine andere und gründlichere Auskunft über die Art der Möglichkeit einer Synthesis a priori zu geben (wofür selbst Kant dankbar seyn wird) oder zu gestehen, daß bis dato aus bloß theoretischer Vernunft kein Beweis dafür möglich sey, und der verheerende Scepticism noch immer ein offenes, und freyes Verkehr treiben dürfe. Denn der widerrechtlichen Usurpation metaphysischer Begriffe, und der Erweiterung ihres Gebrauches über die Grenze der Erfahrung hinaus ist die Welt in unsern Tägen satt: Man will wissen, woher die metaphisicirende Vernunft diese Begriffe „Ursache, Substanz rc. habe, ob von der Erfahrung (und wenn diese die Quelle ist, mit welchem Rechtsgrunde sie die selbe auf Gegenstände jenseits der Erfahrung anwende?) oder von aller Erfahrung unabhängig — a priori — und auf was für Objecta sie in diesem Falle bezogen werden können. So lange die Gegner Kants diese Aufgabe nicht allgemeingültig * lösen,

* Das allgemeingültige Princip in der Philosophie unterscheidet sich vom allgemeingeltenden dadurch, daß es zwar von jedem, der es versteht, als wahr befunden, aber nicht, wie dieses, so fort auch schon von jedem gesunden, und philosophirenden Kopfe würklich verstanden wird. So kann also eine Erkenntniß, die unter den Philosophen noch nicht allgemeingeltend ist, an sich doch allgemeingültig seyn, wie Newtons Theorie von der allgemeinen Schwere ein Beweis ist. cf. Reinhold's Theorie des V. V. S. 71 seq.

lösen, so lange ist ihr Beweis für die Grundwahrheiten der Religion aus bloß theoretischer Vernunft als unmöglich, und nichtig abgewiesen; weil er nicht anders, als **synthetisch** *a priori* geführt werden kann, so wie überhaupt jeder Beweis, der für einen Existential-Satz gegeben werden, und Nothwendigkeit, und Allgemeinheit bey sich führen soll. Ihr Lärmen also gegen Kant beweist am Ende nichts weiters, als daß sie den Geist seines Systemes — das, worauf es in ihm eigentlich ankommt — gar nicht kennen, daß sie durch die Aufdeckung der Schwäche seines Systemes die Aufgabe desselben selbst schon abgewiesen zu haben glauben, und daß ihnen die unphilosophische Maxime beywohnet, durch elende Consequenzmacherey ein System zu verschreien, das den metaphysischen Nachforschungen allererst den gehörigen Standpunkt angewiesen, und von der Hauptaufgabe der Vernunft, die vor aller Metaphysik bündig gelöset seyn muß, eine Auflösung zu geben versucht und dadurch vielen Metaphysikern ihr altes Concept gänzlich verrückt hat. Finden sie am Ende, daß es schlechterdings keine Brücke gebe, auf der man im Gebrauche metaphysischer Begriffe in das Gebieth der Hyperphysik kommen könne, daß sich folglich das Daseyn Gottes, und Seelenunsterblichkeit weder auf dem Wege des Empirism, noch des Dogmatism theoretisch erweisen lasse, so bleibt ihnen Nichts übrig, als zur Moral ihre Zuflucht zu nehmen, und das zeither vorgegebene **stolze Wissen** in Betreff jener übersinnlichen Gegenstände, auf den Ton des vernünftigen Glaubens herabzustimmen,

men,

men, (wie es Kant würklich gethan hat) — oder sich dem frostigsten Scepticism in die Arme zu werfen. Kant stellt das Sittengesetz als eine Thatsache auf, die sich durch Gefühle, die wir moralische nennen, unwiderstehlich aufdringet, und leitet aus ihr den moralischen Glauben an Gott, Freyheit, und Unsterblichkeit ab. Dadurch bauet er die Religion selbst auf ein Fundament, welches keine, noch so hartnäckige Skepse erschüttern kann — so lange nicht erschüttern kann, als man nicht im Stande ist, zu zeigen, daß der Glaube an Moralität, und die Idee des höchsten Guts selbst chimärisch sey. * Diese Religion, auf einem solchen Fun-

* Mit der Abläugnung des Sittengesetzes, welche Kants Gegner so sehr aufmützen, um jenen Beweis für die Fundamente der Religion als nichtig darzustellen, und welcher in der That auch wegfällt, wenn man das Factum der Moralität läugnet, hat es keine Noth. Denn sie — die Sittlichkeitspflicht — ist unvertilgbar in unser Herz geschrieben, und kündigt sich nur desto vernehmlicher an, je mehr sie durch speculative Räsonnements angefochten wird. Jeder Mensch findet einen Unterschied zwischen einer redlichen guten, und einer schurkenmäßigen Handlung, und billigt jene um so mehr, je mehr sie dem Eigennutze, und den selbstsüchtigen Neigungen Abbruch thut. Dieß heißt denn nun eben soviel, als: jedermann erkennt die Sittlichkeit als Factum an, das, so wie überhaupt jedes Factum, nicht abgeläugnet werden kann, ohne sich in Absurda zu verwickeln. Ein dogmatischer Läugner der Sittlichkeit müßte sich

Fundamente aufgeführt, ist freilich nicht ein Inbegriff von Statuten (willkührlicher Gebothe eines fremden Willens), sie hat es weder mit den Unterscheidungslehren der katholischen, noch der protestantischen Religion zu thun, als welche gutentheils die Sphäre der bloßen Vernunft übersteigen, und aus einer andern Erkenntnißquelle deducirt werden müssen, sondern sie ist, was sie nach dem Ausspruche der bloßen Vernunft seyn soll, **eine reine moralische Religion**, weil der Erkenntnißgrund ihrer Fundamentalwahrheiten selbst ein **moralischer** ist. Nach ihr werden alle sittliche Gebothe der praktischen Vernunft als

und das unvernünftige Thier, das nur nach sinnlichen Trieben handelt, und bey dem also keine Imputabilität statt findet, auf gleiche Linie stellen, und so geradezu den Charakter seines Geschlechtes — die Vernunft — verläugnen d. i. aufhören Mensch zu seyn. Auch haben die speculativen Grübeleien gegen die Existenz des Sittengesetzes keine gegründete Hoffnung, sich jemahls außer den Mauern der Schule geltend zu machen. Denn Tugend, und Moralität ist schon zum depositum des gemeinen Menschenverstandes geworden, der sich durch keine Speculation im praktischen irre machen läßt. Durch ein einziges „Non liquet„ eröffnet er dem Eigendünkel des Dogmatism, und Scepticism, wenn sie die Tugendpflicht angreifen wollen, sein Grab, und beweiset so factisch den Primat der praktischen Vernunft vor der speculativen. Die Sittlichkeit also gilt als eine, über alle vernünftige Zweifel erhabene Thatsache, und ist, als solche, der beste Erkenntnißgrund für die Religion.

als eben so viele Vorschriften (praecepta) der höchsten moralischen Intelligenz — der Gottheit — betrachtet, und zu beobachten befohlen, (cf. Kritik. p. V. S. 233) nicht zwar, als willkührliche, und an sich selbst zufällige Verordnungen (statuta) eines fremden (göttlichen) Willens, sondern als wesentliche Gesetze eines jeden freyen Willens für sich selbst, die aber zugleich als Gesetze des höchsten Wesens angesehen werden müssen, weil wir nur von einem moralisch vollkommenen (heiligen, und gütigen) zugleich auch allgewaltigen Willen das höchste Gut, nach dem zu streben, uns das moralische Gesetz zur Pflicht macht, und also durch Uebereinstimmung mit diesem Willen, dazu zu gelangen hoffen können. Alles Statutarische hat bey ihr nur in so fern einen Werth, als es beyträgt, ihren moralischen Foderungen bey den Menschen mehr Eingang zu verschaffen. Es ist bloß Mittel zu einem höheren Zwecke, und muß also nothwendig wegfallen, so bald der höhere Zweck erreicht ist. Wann aber, und ob je in einem Momente unserer Existenz dieser Zweck (die Tugend, als ein Ideal der Vollkommenheit) erreicht werde, — ob wir also jemahls dieses Mittel ganz entbehren können, kann nicht bestimmt werden. Nur so viel liegt auf flacher Hand, daß das Statutarische in der Religion, wenn es nicht zur Verstärkung, oder zur Erzeugung moralischer Gesinnungen beyträgt, Nichts tauge, von gar keinem Werthe sey, und, wenn es als ein Etwas, das an und für sich schon der Gottheit wohlgefällig sey, gepflogen wird, als ein Produkt des gröbsten Religions-Wahns betrachtet werden müsse. — Diesen Behaup-

tungen

tungen können nun freylich die jenigen unmöglich gut seyn, welche das Statutenmäßige der Religion selbst zum Zwecke machen, und in der genauen Beobachtung des selben ihre ganze Religion setzen, wie leider! die Beobachtung von einem großen Haufen der Menschen beweiset. Diese müssen nothwendig die Kantische Philosophie die, so wie das Evangelium (Joan. IV. 23. 24.) auf eine Religion des Herzens dringt, bey der die pünktliche Erfüllung des Sittengesetzes auf Kosten aller lohnsüchtigen Neigungen Hauptsache ist, verschreien, als untergrabe sie alle Religion, weil sie der ihrigen das Verdammungsurtheil spricht, und weil dieser Deckmantel — oder Klagartikel das beste Mittel ist, den Pöbel in Schwärmerey zu setzen, und durch seine Wuth das Ding vom Erdboden zu vertilgen, von dem die Religion so viel Nachtheiliges zu befürchten haben soll. Aber lassen wir sie schreien! — Sie schreien so lange ohne Grund, als sie nicht im Stande sind, zu zeigen, wie die theoretische Vernunft aus objectiven Gründen das Daseyn Gottes ꝛc. deduciren, oder wie aus der Moralität ein gültigerer Schluß dafür gezogen werden könne, als ihn Kant würklich gezogen hat. Hinter Consequenzen (wovon die oben angeführte die allerelendeste, und der Natur unseres, zur beständigen Thätigkeit geschaffenen, Geistes widersprechendste ist) sich hier verstecken, und verschanzen wollen, ist umsonst. Denn ein System, das allererst die Frage aufwirft, und gelöst haben will, ob es einen Gott, und eine Religion gebe, damit bekämpfen wollen, daß man sich auf positive Religionen beruft, (und ihre Statuta, und Dogmen im crassesten Sinne nimmt) ist, um es glimpflich zu sagen, Nichts mehr, als eine *Petitio principii*, welche sich jeder Anfänger der Logik verbittet.

Schlüßlich bemerken wir noch, daß, diesen Querulanten gegenüber, viele gründlich gelehrte Männer die schönste Harmonie zwischen der Kantischen Moralphilosophie, und

jener des Heilandes im Evangelium herzustellen gesucht haben. Sie gestehen ein, daß der Weg, den beyde einschlugen, um Moralität zu begründen, verschieden sey — daß der Heiland den religiösen Hang seiner Zeitgenoßen benutzte, und von diesem den Weg zum Herzen nahm, um allda moralische Gesinnungen zu erzeugen — Kant im Gegentheile vom Herzen ausgehe, — das selbe zuvor mit den Lehren der Moral anzufüllen suche — um darauf die Ueberzeugung von den Grundwahrheiten der Religion bauen zu können — daß ferner der Heiland sich des popularen d. h. den Begriffen des großen Haufens angemessenen Vortrages bedient habe, um seine moralischen Vorschriften geltend zu machen, und daß es ihm folglich gar nicht darum zu thun gewesen sey, seine Lehren an ein oberstes, nach allen Foderungen der heutigen Philosophie zugeschnittenes Princip zu knüpfen; daß im Gegentheile Kant streng systematisch verfahre, und sein ganzes Moralsystem über einem wissenschäftlichen Grundsatze zu erbauen gesucht habe. Dieser Verschiedenheit des Ganges ungeachtet finden sie doch Identität in den Grundsätzen selbst. Denn die Liebe zu Gott, und den Nächsten, sagen sie, welche Jesus zum obersten Regulative des christlichen Wandels machet, kann keine pathologische (auf Neigung gegründete) * seyn, als welche sich nicht befehlen läßt, sondern sie ist eine practische Liebe, d. i.: eine Liebe aus Pflicht: Mithin involviret das Geboth des Heilandes „Liebe Gott, und den Nächsten„ das Geboth der Vernunft, stets aus Pflicht, oder aus Achtung für das Gesetz zu handeln, wie es Kant bestimmt hat. Doch dem sey, wie ihm wolle! So viel bleibt gewiß, daß Kant die Sittlichkeit in einer solchen Würde, Lauterkeit, und Erhabenheit dargestellt habe, daß weder die stoische, noch christliche Moral etwas Besseres hierüber aufweisen kann. Durch den Probierstein der Pflich-

ten,

* cf. Kritik p. V. S. 147.

ten, den Kant aufstellet, wird die christliche Religionslehre am besten gegen ihre Feinde geschützet, die sie anklagen, daß sie nur von herrschsüchtigen Pfaffen eingeführt worden sey, um das Volk im Zaume zu halten. Sie erscheint nach jenem Maßstabe als eine Vernunftlehre, die einzig und allein zur Veredelung unseres Geschlechtes abzielt, und der Tadel ihrer Spötter trifft nicht sie, in wie fern sie im Evangelium enthalten ist, sondern nur die Verhunzungen, welche viele Schwärmer mit ihr vorzunehmen versuchten, oder noch immer versuchen. Dem zu Folge ist, und bleibt die kritische Philosophie eine, für die Menschheit sehr wohlthätige Erscheinung unseres Jahrzehendes: Sie gab dem dogmatischen Schlummer der Philosophen eine ganz andere Richtung — verursachte im Reiche der Wissenschaften einen für die Vernunftcultur in jeder Rücksicht heilsamen Stoß, — und gibt von den Problemen, welche das höchste Interesse der Menschheit ausmachen, eine Auflösung, wie sie vor ihr noch keine Philosophie gegeben hat. Ihr Werth ist also groß, und sie würdig, von den jenigen, denen die Wahrheit am Herzen liegt, studirt, und statt der Verunglimpfungen, welche sie zeither von vielen erfahren mußte, als ein schätzbares Produkt der philosophirenden Vernunft betrachtet, und durch gründliche Verbesserungen der, noch in ihr vorräthigen Mängeln zur Würde einer allgemeingeltenden Wissenschaft empor gehoben zu werden.

Sinnstörende Druckfehler,

die wegen der Entfernung des Druckortes nicht mehr verbessert werden konnten.

Seite 5	Zeile 25	stehet: beruhten	anstatt: beruhte.
–	–	Oetologie	— Ontologie.
— 6	— 21	: und glücklichen:	— und, trotz allen Mängeln, für die Cultur des Geistes doch glücklichen.
— 7	— 2	sollte stehen: Anmerkung.	
— 8	— 8	: statt ihrer Wolfs - - - -	statt ihrer kamen Wolfs Grundsätze.
— 8	— 27	Speculation	— Speculationen.
— 9	— 24	aber	— eben.
— 13	— 17	sind	— oder.
— 13	— 23	noch eine	— doch nur.
— 14	— 17	stärkere	— stärkerer.
— 14	— 20	entspränge	— entspringe.
— 15	— 25	Wahrheit des Princips	— die Wahrheit dieses Satzes setze ja die Wahrheit des Princips rc.
— 16	— 23	seyen in folgenden	— seyen vielmehr in folgenden.
— 18	— 6	den jenigen	— dem jenigen.
— 19	— 17	λατ'	— κατ'
— 20	— 22	existrien	— existiren.
— 21	— 15	Folge	— solche.
— 25	— 3	brauchen	— beruhen.
— 27	— 20	stehen	— bestehen.
— 28	— 8	Wissenschaften	— Wissenschaft.
— 32	— 1	dieß	— diese.
— 32	— 16	ein Kant	— nun Kant.
— 34	— 1	abänderten	— abänderte.
— 35	— 4	da eine	— da nun.
— 36	— 26	zeitherigen	— zeitheriger.
— 37	— 9	in sich	— unter sich.
— 44	— 10	dem	— den.
— 46	— 5	Vorstellung	— die Vorstellung.
— 46	— 21	der Geometer	— der Geometer neueren Schlages.
— 49	— 5	2389 — 108 = 2281.	
— 50	— 8	subtrahiren	— subtrahire.
— 52	— 16	unserer Sinnlichkeit, nach denen	— unserer Sinnlichkeit sind, nach denen.

Seite 54 Zeile 22 würde anstatt: betrachtet würde.
— 54 — 24 und über — und, wenn diese besteht, über
— 57 — 15 je — bleibt weg.
— 62 — 15 Erfahrung — setze dazu: nöthig ist.
— 62 — 30 nothwendig lies mathematisch.
— 96 — 25 ist eine verwirrende Wiederhohlung in den Worten: diese Illusion aufzudecken u. s. w.
— 103 — 3 nach keinem Rechtsgrunde — nach keinem theoretischen Rechtsgrunde.
— 108 — 6 als Subject — als als Subject.
— 117 — 20 ein Daseyn — im Daseyn.
— 126 — 19 darin — darum.
— 131 — 3 Formaln — Formale.
— 154 — 20 dem Verhältniße — in dem Verhältniße.
— 161 — 7 Sinnes — moralischen Sinnes.
— 164 — 13 auffallendern — auffallender.
— 170 — 18 ich nach — ich doch nach.
— 170 — 19 Antheil diese — Antheil meiner Natur.
— 171 — 26 durch die — durch das selbe.
— 174 — 17 Besitzers — Besitzes.
— 175 — 29 der — die.
— 180 — 26 bemerken — bewürken.
— 181 — 13 nun — um.
— 183 — 12 verwiesen — erwiesen.

1 2 3 4 5 6 7 8 9 0

a b c d e f g h i k l m n o p q r s t u

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Metz, Andreas,

Kurze und deutliche Darstellung des Kantischen Systemes, nach seinem Hauptzwecke, Gange, und innern Werthe

Bamberg 1795

Regensburg, Staatliche Bibliothek -- 999/Philos.3109
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11111729-8
VD18 10674098-004